

विद्यायाः शक्तिः सत्यं ज्ञानं परमं हिमम्

संस्कृत-विद्यालय

संस्कृत-विद्यालय
नैक-राज



Class no. 82/14

Book no. 54/16 S

Reg no. 4620

साहित्य की समस्याएँ

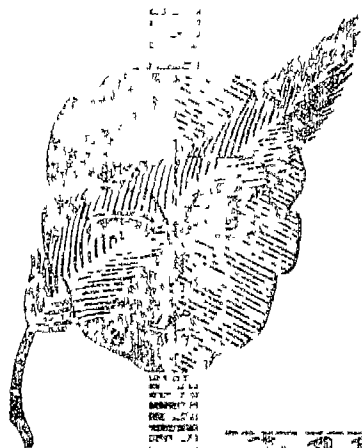
हमारा प्रसिद्ध आलोचनात्मक साहित्य

गुलाबराय

१९०५ ई.पू.

काव्य के रूप	५००	हिन्दी की कविता में प्रयोग	७००
सिद्धान्त और अध्ययन	६००	मोहोर राजेंद्रासह	
अध्ययन और आग्वात	७५०	प्राचीनता के सिद्धान्त	८००
हिन्दी-काव्य-विमर्श	४००	मन्वदुलारे नाजपेथी	
मन की बातें	२५०	महाकवि सुरदान	८००
गुलाबराय : स्नातक		हंसराज रहवर	
आलोचक रामचन्द्र भुक्ल	५५०	पंचवाद-जीवन, कला और कृति	७००
सहल : स्नातक		महावीर अधिकारी	
कामायनी-दर्शन	८००	प्रसाद-जीवन, कला और कृति	८००
स्नातक : सुमन		रोमकेश बेनीपुरी	
हिन्दी-साहित्य और उगकी प्रगति	३५०	बन्दे बाणी निनायक	२००
माबुनिक हिन्दी साहित्य	२००	रोहनलाल जिज्ञासु	
सुमन : मल्लिक		मंगनी गौरव लालीकार	३५०
साहित्य-विवेचन	७००	द्वराज लयाध्याय	
साहित्य-विवेचन के सिद्धांत	२५०	रोमांटिक साहित्य शास्त्र	८००
यज्ञदत्त शर्मा		श्रयोभक्त्यमान सिंह	
कबीर-साहित्य और सिद्धान्त	३००	उज्ज्वलनक पारंगीत	२००
सुर-साहित्य और सिद्धान्त	२००	भास्कर राधे	
जायसी-साहित्य और सिद्धान्त	३००	मन्मथ	८५०
तुलसी-साहित्य और सिद्धान्त	३००	रामकृष्ण भुक्ल	
प्रबन्ध-शास्त्र	६५०	कला पारंगीत	३५०
आदर्श-पत्र-लेखन	८००	ललितप्रसाद मुकुल	
आदर्श भाषण-कला	८००	साहित्य-गंगा	३००
जयनाथ 'नलिन'		हरिश्चन्द्र मन्ना	
हिन्दी-नाटककार	५५०	रविशो-नाटक	६५०
हिन्दी-निबन्धकार	६५०	मन्मथनाथ गुप्त	
शचीरानी गुहू		प्रगतिवाद की रूपरेखा	७००
हिन्दी के आलोचक	८००	राजेश्वर द्विवेदी	
महादेवी वर्मा	६५०	साहित्य-आस्था का पारिभाषिक	
सुमित्रानन्दन पंत	६५०	वेन्द तोप	८००
आचार्य विश्वेश्वर		बालगुरुन्द शंभरलालसयानी	
हिन्दी-काव्यालंकार-सूत्र	१२००	महादेवे और कल्याण	५००
हिन्दी-वक्रोक्तिजीवितम्	१६००	शिवदानसिंह चौहान	
डॉ० सावित्री सिन्हा		साहित्यानुशीलन	६००
मध्यकालीन हिन्दी-कवयित्रियाँ	८००	कृष्णचन्द्र शर्मा : देवीदारण रसलींगी	
अनुसन्धान के स्वरूप	३५०	तुलनात्मक अध्ययन	३००
डॉ० विमलकुमार जैन		बनारसीबात चतुर्वेदी : हरिश्चन्द्र शर्मा	
सूक्तिगत और हिन्दी-साहित्य	८००	पद्मसिंह शर्मा के पत्र	७००

प्रातमाराम एण्ड संस, दिल्ली-६



साहित्य
की
समस्याएँ



शिवदानसिंह चौहान

इस पुस्तक के अथवा पाठक की समस्याएँ !



आत्माराम पाण्डे संस्थान
काश्मीरी गेट, दिल्ली-६

लेखक के अन्य आलोचनात्मक ग्रन्थ

साहित्यानुशीलन	६००
हिन्दी साहित्य के अस्मी वर्ष	३५०
हिन्दी गद्य-साहित्य	२७५
आलोचना के मान	३७५
काश्मीर : देश व संस्कृति	६००

आत्माराम एण्ड संस, दिल्ली-६

COPYRIGHT © BY ATMA RAM & SONS, DELHI-6

प्रकाशक

रामलाल पुरी, संचालक

आत्माराम एण्ड संस

काश्मीरी गेट, दिल्ली-६

मूल्य	:	वस	रुपए
प्रथम संस्करण	:	१ ६ ५	६
आवरण	:	ना० मा०	इंग्लो
मुद्रक	:	हिन्दी प्रिंटिंग प्रेस,	दिल्ली-६

निवेदन

‘साहित्य की समस्याएं’ मेरे सन् '५१ से लेकर सन् '५५ तक के उन निबंधों का संग्रह है जो 'साहित्यानुशीलन' या अन्य किसी पुस्तक में रचानागत नहीं किए गए। इनमें केवल चार निबंध ही पुराने हैं—दो साहित्य सम्बन्धी और दो भाषा-सम्बन्धी—जो पहले मेरे निबंध-संग्रह 'प्रगतिवाद' में प्रकाशित हुए थे। किन्तु यह पुस्तक अब अप्राप्य है और उसका नया सम्स्करण निकालने का विचार नहीं है।

आचार्य शुक्ल के जीवन-काल में साहित्य, उसके इतिहास, मूल्यांकन और उसमें प्रतिबिम्बित जीवन-वास्तव की समस्याएं जिस रूप में सामने आयी थीं, उनका रूप अब बदल गया है, साथ ही इन समस्याओं को देखने-समझने की दृष्टि भी बदल गयी है। इसी कारण, हर सजग आलोचक साहित्य की इन मूलभूत समस्याओं पर नए तौरों से विचार करने के लिए विवश है। लेकिन पुरानी और नयी दृष्टि के विचारकों में, कम से कम, एक बात सामान्य है कि हम सभी उस सत्य का अन्वेषण करने के आकांक्षी रहे हैं जो महान साहित्य का सत्य है, ताकि उसकी चेतना से हमारे साहित्यकारों को महान साहित्य रचने की प्रेरणा और रफूति मिले और हमारे पाठकों में केवल उत्कृष्ट रचनाओं को ही पसन्द करने की कलाभिर्भाव का विकास हो। श्रेष्ठ साहित्य की रचना या उसके मूल्यांकन के मार्ग में यदि किसी प्रकार के मतवाद—प्रतिवाद, गैर जिम्मेदार दृष्टिकोण या सामाजिक परिस्थितियां बाधक बनती हैं तो यह हमें गवारा नहीं हुआ है और हमने उनके विरुद्ध खुलकर प्रतिवाद किया है। साहित्य-चिन्तन में सत्य और विवेक को प्रतिष्ठित करना ही इन विविध-विषयक निबंधों का उद्देश्य है।

मैंने भाषा-सम्बन्धी दो निबंधों को केवल उनके ऐतिहासिक महत्त्व के कारण ही इस संग्रह में शामिल नहीं किया। सविधान और भाषा-आयोग की सिफारिशों के बावजूद राष्ट्रभाषा या जनपदीय भाषाओं के प्रश्न का अन्तिम फैसला नहीं हो गया है। इन प्रश्नों का जब तक कोई जनवादी समाधान नहीं किया जायगा, तब तक ये प्रश्न, एक-न-एक रूप में, देश के विभिन्न भाषा-क्षेत्रों में उठकर, भारतीय राष्ट्र की एकता को चुनौती देते रहेंगे। स्वतन्त्रता अविभाज्य है तो उसके बरत-स्पर्श का देश की हर भाषा और हर नागरिक को समान रूप से अनुभव करना चाहिए। जनवाद की कसौटी केवल बहुमत को प्रसन्न और सन्तुष्ट करना नहीं है, बल्कि अल्पमत को अन्याय और असन्तोष से मुक्ति दिलाना भी है। इसके अतिरिक्त जनपदीय भाषा-भाषी जनता यदि आज मूक है और कतिपय हिन्दी-आन्दोलनकारी ही शोर मचाकर उसका प्रतिनिधित्व करने का दावा कर रहे हैं, तो क्या यह स्थिति हमेशा ऐसी ही बनी रहेगी? प्राज्ञ का अल्पमत कल का बहुमत बन सकता है—अपने अधिकारों की चेतना भर फैलने की देर है। इसलिए मेरा विचार है कि हिन्दी-वादियों (या हिन्दी आन्दोलनकारियों) को व्यापक राष्ट्रीय हितों को ध्यान में रखकर जनवादी दृष्टि से भाषा-सम्बन्धी प्रश्नों पर विचार करना चाहिए। नागा-जातियों की तरह विद्रोह करने पर ही हम विभिन्न भाषा-भाषियों के मूल अधिकारों को स्वीकार करें, नहीं तो उनका स्वत्व-हरण करके अपना सम्मान बढाते रहे, यह जनवादी तरीका नहीं है। हमारा दुराग्रह देश में आन्तरिक कलह की आग का प्रज्वलित रखेगा। ये निबंध, पाठकों को, सही दिशा में सोचने के लिए बाध्य कर सकें, इस संग्रह में उनका गहरी औचित्य है।

—शिषदानसिंह चौहान

क्रम

साहित्य

१. नये भारत में साहित्य के मान-मूल्यों का प्रश्न	१
२. साहित्य के इतिहास की समस्या	१५
३. राष्ट्रीय साहित्य के निर्माण की समस्या	२४
४. साहित्य में पूर्ण मानव की प्रतिष्ठा	३३
५. क्या साहित्य प्रौढ़मैण्डा है ?	४०
६. प्रगतिशील साहित्य	५१
७. प्रगतिवाद	५४
८. प्रगतिवाद का प्रवृत्ति-निरूपण	५८
९. यथार्थ और साहित्य	६३
१०. प्रतीकवाद : त्रिशंकुओं का साहित्य ?	६८
११. कविता में 'प्रगति' और 'प्रयोग' की समस्या	७७
१२. आधुनिक कविता की समस्याएँ	८६
१३. आधुनिक कविता में प्रयोगवाद	९५
१४. हिन्दी कविता का भविष्य	९८
१५. प्रेमचन्द के वाद	१०४
१६. प्रेमचन्द और गोर्की : तुलनात्मक अध्ययन की समस्या	१०६
१७. आलोचक का दायित्व	११८
१८. स्वाधीन भारत में हिन्दी साहित्य की गतिविधि	१३१
१९. भारत की जन-नाट्यशाला	१३६
२०. मानव-आत्मा के शिल्पियों से—	१५०
२१. साहित्य में संयुक्त-भोर्चा	१८१
२२. एशियाई साहित्य में लौहे की दीवार	१९६

भाषा

२३. जनपदीय भाषाओं का प्रश्न	२०५
२४. राष्ट्रभाषा : विवाद और समाधान	२७०

परिशिष्ट

(१) पंचवर्षीय जनपद कल्याणी योजना	३१३
(२) मातृभाषाओं के जनपदों की सूची	३१५
(३) संयुक्त-प्रान्तीय प्रगतिशील लेखक संघ की कौंसिल का प्रस्ताव	३१७

साहित्य

नये भारत में साहित्य के मान-मूल्यों का प्रश्न

नये भारत से मुराद स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद के भारत से है। यों तो नये भारत की रूपरेखा बनना उस दिन से ही शुरू हो गई थी जिस दिन किसी हिन्दुस्तानी को अपनी गुलामी के बन्धन ग्रसह्य मालूम पड़े और उसके मन में आजादी की तमन्ना पैदा हुई। उस दिन से ही नये भारत का निर्माण करने के लिए हमारी संघर्ष-यात्रा का आरम्भ हुआ। उस दिन से ही हमारी जीवन-दृष्टि और जीवन-मूल्य बदलने लगे। साहित्य का स्वर भी 'कोऊ मृग होय, हमहि का हानी' की तटस्थता छोड़कर 'पराधीन सपनेहुँ सुख नाही' के उद्बोध में परिणत हो गया। एक शताब्दी बीत गई हमें नये भारत के निर्माण की आकांक्षा लेकर अपनी संघर्ष-यात्रा में निकले। इस संघर्ष के बीच नये भारत की रूपरेखा हमारे हृदयों में बनती-उभरती आई है। इसीलिए जब स्वतंत्रता मिली तो उसने नये मूल्यों और नई दृष्टि को जन्म नहीं दिया, बल्कि इससे हमारे बुद्धिजीवी वर्ग में एक विचित्र भ्रम ही पैदा हुआ। मन की गति सदा बाह्य घटनाओं के समानान्तर नहीं चलती, न हर नयी घटना का तत्काल मर्म-बोध करने में ही समर्थ होती है। अधिकतर लोगों ने समझा कि हम आखिरी मंजिल पर पहुँच गये। आखिरी मंजिल पर पहुँचना गति का अन्तःसाम है। जीवन चिरन्तन गति है। उसे अगर आगे बढ़ने का मौका न मिले तो वह पीछे लौटेगा ही। मन की गति भी इस नियम का अपवाद नहीं है। स्वतंत्रता के बाद, दुर्भाग्य से, मन और जीवन की गतियाँ विपरीत दिशा में चलने लगीं। जीवन तो आगे बढ़ा, क्योंकि राजनीतिक स्वतंत्रता ही जीवन का लक्ष्य नहीं था। लेकिन मन और बुद्धि धोखा खा गये। कुछ लोग 'स्वतंत्रता' को ही अन्तिम मंजिल समझ कर आगे बढ़ने से रुक गये। पुरानी पीढ़ी के साहित्यकार, जिन्होंने गहरी आत्मवेदना से संघर्ष-काल की आकांक्षाओं को वाणी दी थी, स्वतंत्रता मिलते ही उन आकांक्षाओं के प्रति असंवेदनशील-से हो गये। उन्होंने समझा कि बस यही नया भारत है, जिसके गीत वे अब तक गाते आये थे। संघर्ष का अन्त हो गया, जीवन के अभाव पूरे हो गये और सत्ता के उपयोग का समय आ गया। नई पीढ़ी के कुछ साहित्यकारों ने, जो कभी संघर्ष में तप कर कंचन नहीं बने थे, न जिन्हें दूसरों के दुख-दर्द का अनुभव ही था, स्वतंत्रता का अर्थ उच्छृंखलता लगाया और वे सब प्रकार के सामाजिक दायित्वों को व्यक्ति की स्वतंत्रता पर लगे अनावश्यक प्रतिबन्धों के रूप में देखने लगे। पुरानों की असंवेदनशीलता का ही यह दूसरा पहलू था। इन सबसे अलग हमारे कुछ

‘साथी’ ऐसे भी थे, जिन्होंने अपने मन में नये भारत को एक आदर्श कल्पना बना रक्की थी। स्वतन्त्रता के बाद भी उन कल्पना से भारत का मेता न देखकर उनकी गिरावठा दुर्वासा का अनियंत्रित आक्रोश बनकर फूट निकली। उन्होंने कहा कि यह स्वतन्त्रता एक धोखा है, क्योंकि इसमें सब कुछ अभी पुराना ही है, नया कुछ भी नहीं, केवल गानक बदल गये हैं। वर्ग-शोषण से मुक्ति, न्याय और समानता इसमें आज भी दुर्लभ है।

इस गति-भ्रम के पातावरण में, स्वतन्त्रता के बाद भारतीय जीवन में, विशेषकर बुद्धिजीवियों में मूल्यों का विघटन शुरू हुआ। इस विघटन में और भी अनेक राजनीतिक, सामाजिक तथा अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों ने योग दिया। उनका उल्लेख करना व्यर्थ है। तीमरे महायुद्ध की प्रशंसा से लेकर किन्ध-व्यवसायियों की स्वार्थपरता तक का छिद्रान्वेषी विवेचन करते हुए, इन कारणों की एक लम्बी सूची गिनाने की प्रथा-सी चल पडी है। हर लेखक इन कारणों को गिनता है—वह भी जो मूल्यों के विघटन से दुःख है और वह भी जो मूल्यों के विघटन के नाम पर व्यक्ति की आत्मविश्वासी क्रीडाओं के लिए सामाजिक दायित्वों की चेतना में साहित्य के दामन को अछूना रखना चाहता है। लगता है जैसे ये सभी लोग क्षणवादी हैं, वर्तमान को ही चिरन्तन मानते हैं। यस्तुतः वे वर्तमान के बाह्य रूप को ही देखते हैं, उसके आन्तरिक सत्य तक उनकी दृष्टि नहीं पहुँचती, क्योंकि उनकी दृष्टि ऐतिहासिक नहीं है। स्वतन्त्रता ने हमें मूर्खता पर नहीं पहुँचाया, बल्कि अपनी कल्पना के भारत का निर्माण करने का दायित्व भर सीपा है। स्वतन्त्रता वास्तव में दायित्व है, सत्ता का उपभोग करने का अधिकार नहीं, न मजिज की प्राप्ति ही। लेकिन हम बात को अधिकांश बुद्धिजीवी नहीं देख पाये। इसीलिए स्वतन्त्रता से बाद स्वार्थों का संघर्ष चला, उसको औचित्य प्रदान करने के लिए सिद्धान्तों का आधार चाहे जो दिया गया हो, स्वार्थों का यह संघर्ष अवास्तविक है, भारतीय जीवन की वास्तविकता से उसका अपर का ही नाता है, क्योंकि भारतीय जीवन अन्ध बुद्धिजीवियों की विकृत चेतना के बावजूद एक सर्वव्यापी प्रान्ति के मध्य में गुजर रहा है। इसलिए मूल्यों के विघटन की प्रक्रिया भी एक सामयिक विकृति है। स्वार्थों का संघर्ष क्षण-स्थायी है, अधिक दिन नहीं चलेगा। बुद्धिजीवियों और साहित्यकारों को अपना भ्रम छोड़कर वास्तविकता से आँखें दो-चार करनी ही पडेगी और युग की केन्द्रीय समस्याओं को प्रतिबिम्बित करने के लिए जीवन-सत्य से जूझना पडेगा। इसलिए नये भारत में साहित्य के मान-मूल्यों का प्रश्न उठाना अब अनिवार्य हो गया है।

इस नये भारत के निर्माण की सजग चेष्टाएँ स्वतन्त्रता के बाद ही शुरू हो सकती थी। स्वतन्त्रता-संग्राम इसके लिए ही लडा गया और असंख्य देहा-भक्तों ने हमकी खातिर ही स्वतन्त्रता की वेदी पर अपने जीवन होम दिये। लेकिन जो आज है वही नया भारत नहीं है। हम स्वतन्त्र हुए, लेकिन भारत अभी पुराना ही है। पुराना इस अर्थ में कि पुराने के अवशेष नये के मुनाबले में कहीं ज्यादा है। पंडित जवाहरलाल नेहरू ने उस दिन कहा कि हम अभी गौबर-युग में हैं, यानी हमारी जनसंख्या का अधिकांश

भाग शपना काम-काज चलाने के लिए जिस 'शक्ति' का इस्तेमाल करता है, वह उपले या कंडे जला कर प्राप्त की जाती है। कोयला, भाप या विजली की शक्ति बहुत थोड़े लोगों को ही उपलब्ध है। एटम-शक्ति का तो अभी स्वप्न ही देखा जा रहा है। नये और पुराने या उन्नत और पिछड़े जीवन को नापने का यह भी एक मानदंड है कि किसी देश के निवासी प्रकृति के गर्भ से निकाल कर अपने जीवन को सभ्य और सुखमय बनाने के लिए औसतन कितनी मात्रा में 'शक्ति' का इस्तेमाल करते हैं। निश्चय ही मनुष्य की प्रगति को नापने का केवल मात्र यही मानदंड नहीं है। और भी अनेक सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक तथा आध्यात्मिक मानदंडों का प्रयोग होता है। लेकिन यह मानदंड काफी बुनियादी है, क्योंकि कल हमारे देश में समाजवादी विधान लागू हो जाय और एक दर्जन शेक्सपियर, तारसताय, रवीन्द्र जैसी प्रतिभाएं भी पैदा हो जायें, तो भी 'शक्ति' प्राप्त करने के आधुनिक साधनों और माध्यमों का विकास किये बिना हमारा देश 'आधुनिक' या 'उन्नत' नहीं कहा जा सकेगा। हमारी जनता की शरीबी और उसका पिछड़ापन पूर्वतः बना रहेगा। गोबर-युग से विकास करके एटम-युग में पहुँचने की समस्या बनी ही रहेगी और देश को इस दिशा में विकास करना ही पड़ेगा। स्वतंत्रता के बाद हम योजना बना कर सजग और संगठित रूप से इस दिशा में कदम बढ़ाने लगे हैं, यह इस बात का प्रमाण है कि नये भारत के निर्माण का क्रम तेजी से शुरू हो गया है। इसका अर्थ आप समझते हैं ?

इसका अर्थ है कि राजनीतिक पाटियों या सरकारों बदल सकती हैं, लेकिन नये भारत के बनने के क्रम में फर्क नहीं आ सकता—हर पार्टी को अपने अस्तित्व की रक्षा के लिए नये भारत के निर्माण का बीड़ा उठाना होगा, और ईमानदारी से उसके निर्माण में भाग लेना होगा, नहीं तो इतिहास उसे मिटा देगा। भगवान चाहे धनिकों और शक्तिमानों का ही साथ देता हो, लेकिन इतिहास इतना अंधा और पक्षापाती नहीं है, क्योंकि इतिहास का निर्माण मनुष्य करते हैं। इतिहास की प्रक्रिया मानव-प्रगति की प्रक्रिया है, इसलिए उसकी कसौटी भी मानव-प्रगति ही है। इस कसौटी पर जो पार्टी, राज्य, वर्ग, सभ्यता, व्यक्ति या विचार खोटा सिद्ध होगा, उसे इतिहास अन्ततः मिटा देगा, इसमें सन्देह नहीं हमारा मानव-समाज के दीर्घकालीन इतिहास का अनुभव यही बताता है। आज कोई पार्टी, वर्ग या व्यक्ति कितना ताकतवर है, इतिहास के लिए इस प्रमाण का कोई मूल्या नहीं है। मानव-समाज की प्रगति में वह कितना योग दे सकता है, उसके भावी अस्तित्व की सार्थकता केवल इससे ही सिद्ध होगी। इसलिए राजनीति के भगड़े, जहाँ तक पाटियों के भगड़े हैं, निम्न-स्तर के भगड़े हैं या अधिक से अधिक नये भारत के निर्माण-कार्य को अधिक वेग और सृचारूप से चलाने के बारे में अपनी-अपनी योग्यता प्रमाणित करने का अवसर पाने के भगड़े हैं। तो इस विवेचन से दो बातें स्पष्ट हैं—पहली यह कि हम आजाद हुए हैं तो अब पुराना भारत नहीं रहेगा, क्योंकि नये भारत के निर्माण का क्रम लगातार जारी

रहेगा। यहाँ पुराने भारत का अर्थ प्रकृति, एलोग, ताज या प्राचीन सम्भवा श्रीर मस्त्र ति
 ती महान उपलक्षितया नही ह, बृत्ति भाग्यय जनता की गरीनी, पात्रागव, अग्निदा
 मनुष्य-मनुष्य मे अदभाव करने वाले रीति रिवाज, सामन्तवादी श्रीर पंजीता ता सापण
 है। नये भारत के निर्माण मे मनुष्य-जीवन को प्रिकृत श्रीर अभावग्रर। बनाने वाली ग
 पुरानी व्यापय मिटनी जायेगी। इस निर्माण की गति तदकालीन परिस्थितियों क
 मयान से कभी मन्द या तीव्र हो जाय, यह अलग बात है, यद्यपि मन्द होना भी सम्भव
 नहीं दीखता। एक महान् विप्लव, क्रान्ति या परिवर्तन सामने है- हम उसके भंवर से
 है। यह शांतिपूर्ण निर्माण का प्रिप्तव है निर्माण की क्रान्ति है, निर्माण का परिवर्तन है।
 धरती के जिस वज्र चप्पे पर हल चलता है, वह उसक लिए विपाय, क्रान्ति, परि-
 वर्तन सब कुछ होता है। तानि वह अन्त निर्माण की प्रक्रिया का ही अग है। जपाती
 उधेडा हुई मिट्टी की ताजो गध मे भा यल के भायी अहुरो की सम्भावना छिपी हाती है।
 यह मध हल जातने वाले को दीखता है। उगा ता लक्ष्य स्पष्ट होता है और यह तदय उसे
 अगनी वक्रिगत फठिनाइयो और अभावों से ऊपर उठकर भूमि को उर्वर बनाने मे अपनी
 समस्त शक्ति लगा देने की प्ररणा देता है।

तो क्या आजादी और नये भारत के निर्माण से साहित्य के मूर्यों का सम्बन्ध
 इतना सीधा है? क्या साहित्य के मूर्य बदल जाने चाहिये? हमारा दावा यह नहीं है।
 एक शताब्दी के विकास को दृष्टि मे रख कर हम इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि जब से
 आजादी की भावना पैदा हुई है, तब से हमारे साहित्य के मूर्यों में भी परिवर्तन आया है
 और कुछ मूर्य हैं जिन्हें प्राप्त करने के लिए हम जाग-ग्रनजान मे सधर्ग करते आये हैं।
 रीतिकालीन कविता से भारतेन्दुकारीन साहित्य की तुलना करते ही यह बात स्पष्ट हो
 जाती है। एतनये परिवर्तन और विकास के चिह्न हमें दृष्टिगोचर होते हैं। साहित्य का
 एक व्यापक प्रवृत्ति को त्यागकर, एक दूसरी और उतनी ही व्यापक प्रवृत्ति को अपनाते
 हुए नजर आते हैं। दोनों युग के साहित्यकारों के विश्व-बोध मे काफी बडा फरक है। इस नई
 प्रवृत्ति और विश्व-बोध मे जिन मूर्यों को अधिक मान्यता दी गई, उनका आजादी और
 प्रगति की भावना से सीधा सम्बन्ध भी दिखाई देता है। इसके बाद इतिवृत्तात्मक, छाया-
 वादी या प्रगतियादो आदि जो भी काव्य-प्रवृत्तियाँ सामने आई और कथा साहित्य में
 आदर्शवाद, अथार्थवाद या प्रकृतिवाद की जो भी प्रवृत्तियाँ मुखर हुई, उन सबमे इन मूर्यों
 को ही युग की बढती चेतना के साथ, सूक्ष्म अथवा स्थूल अभिव्यक्ति देने की चेष्टा दिखाई
 देती है। आजादी पाने मे पहले के काव्य और साहित्य मे अभिव्यक्ति की प्रणाली चाहे
 नैतिकक रही हो या निर्वैयक्तिक, इतना तो स्पष्ट है कि उसका सम्बन्ध सामाजिक कुरी-
 तियों, क्रूर प्रतिबन्धों, आर्थिक राजनीतिक गुलामी, अन्धाय, शोषण और अमानता से
 मुक्ति पाने की आशाक्षा से अवश्य रहा। यह कहना मजत है कि पुराने साहित्यकार इन
 भावनाओं, प्रवृत्तियों और विचारों के प्रति सचेत नहीं थे या स्वयं अपनी अभिव्यक्तियों
 के अर्थ-संकेतों को पूरी तरह नहीं समझते थे और अनजाने में ही उन्होंने इन मूर्यों की

व्यक्ता किया। हा, इतना अवश्य सम्भव है कि उन्होंने सदा जान-बूझकर या पूर्व-निश्चय द्वारा इन मूल्यों को अभिव्यक्ति देने के लिए साहित्य की रचना न की हो और किसी व्यक्तिगत अनुभव को मूल अभिव्यक्ति देने समय ये मूल्य अनिवार्यतः प्रतिबिम्बित हो गये हो। यह सच सम्भव है, क्योंकि लेखक का विरव-बोध भी देश-काल सीमा ही होता है और जो भावनाएँ और विचार युग-मानस को आलोकित करते हैं उससे कोई भी रचनाकार प्रप्रभावित नहीं रहता। साथ ही यह भी सत्य है कि हर देश और काल में नये-पुराने का संघर्ष निरन्तर जारी रहता है और जन-मानस में नये या पुराने विचार का समर्थन करने वाले परस्पर-विरोधी विचार प्रचलित रहते हैं। इस विचार-संघर्ष के पुरे ऐतिहासिक मर्म को बुद्धि-तल पर न समझने वाले लेखकों ने भी यदि नये और प्रगतिशील विचारों को अपनी रचनाओं में प्रतिबिम्बित किया तो इसका अर्थ है कि उनका हृदय पुराने के प्राकर्षण के बावजूद युग-जीवन की प्रगतिशील आकांक्षाओं के प्रति सहज संवेदनशील था और वे अपनी रचनाओं में उन मूल्यों की प्राप्ति के लिए संघर्ष कर रहे थे जो जीवन-वास्तव की माँग बन चके थे। स्वतन्त्रता प्राप्ति से पहले के आधुनिक भारतीय साहित्य में कुछ ऐसा ही हुआ। इसलिए एक शताब्दी से हमारे श्रेष्ठ रचनाकार भारतीय जनता की प्रगतिशील आकांक्षाओं को मूल अभिव्यक्ति देकर जिन मूल्यों की प्राप्ति के लिए जान-अनजान में संघर्ष करते आये हैं, आज उन्हें स्वीकार भर कर लेना जरूरी है। दिग्गज बो खर्चकर या कल्पना से मूल्यों की सृष्टि नहीं होती। ये मूल्य एक दीर्घकालीन संघर्ष, आजादी की प्राप्ति और नये भारत के निर्माण की समस्या से पैदा हुए हैं, उन्हें स्वीकार करने का अर्थ है कि हम अपने दायित्वों के प्रति सचेत हैं और किसी भी आकर्षक सामयिक फ्रैशन या विदेशी से आई मानवद्रोही प्रवृत्ति के पीछे पागल होकर अपना दिशा-ज्ञान खोने के लिए तैयार नहीं हैं, जैसा कि कुछ लोग कर रहे हैं। अन्ततः यह साहित्यकार के अपने व्यक्तित्व की सुरक्षा का भी प्रश्न है, जो गलत प्रवृत्तियों के प्रभाव में पड़कर अपनी प्रतिभा का दुरुपयोग करके स्वयं अपना गला घोट डालता है। ह्यासोन्मुखी पूँजीवाद की विकृतियों से आक्रान्त पश्चात्य देशों में मूल्यों का तेजी से विघटन हो रहा है और वहाँ के साहित्यकारों और कलाकारों में वैयक्तिक स्वतन्त्रता और रचनाकार की ईमानदारी के नाम पर नैतिक दृष्टि से मानवद्रोही, राजनीतिक दृष्टि से प्रतिक्रियावादी तथा न्यस्त स्वार्थों की पोषक प्रवृत्तियाँ जोर पकड़ रही हैं। साहित्य में मूल्यों का विघटन समाज-जीवन के रोम-ग्रस्त तथा ह्यासोन्मुखी होने की ही निशानी है। स्वतन्त्रता के बाद हमारे बहू से तरुण लेखकों और कलाकारों को पथभ्रष्ट करने में पश्चात्य साहित्य की इन प्रवृत्तियों का बड़ा हाथ रहा है, यद्यपि हमारे यहाँ का समाज-जीवन ह्यासोन्मुखी नहीं है, विकासशील है और जो वैषम्य और रूग्णता उसमें है, वह गलामी की देन है, जिसे मिटाने के लिए हम कृत-संकर हैं। समय रूप से इस वैषम्य और रूग्णता में वृद्धि नहीं हो रही, बल्कि धीरे-धीरे कमी ही रही है, क्योंकि हम नये भारत के निर्माण की ओर बढ़ रहे हैं। किन्तु फिर भी तत्कालीन परिस्थिति को ही चिरन्तन सत्य मान

लेन से इस बात का भ्रम तो पैदा होता ही है कि भारतीय समाज गोलता है और प्रयाथ्य रोमो से पोडित है और इसे सम्पन्न और स्वस्थ बनाने के लिए जो प्रयत्न किये जा रहे हैं, वे रवायें प्रकृत राजनीतिज्ञों द्वारा रचे गये ढकोमढों में अधिक कुञ्चनही हैं। पाश्चात्य देशों में प्रचलित विचारधाराएँ इन भ्रमों को पकवा करने में मदद करती हैं। और वे रूस-चीन के निकामोन्मुखी समाजों के प्रति प्रायः मूढ़ लेते हैं, क्योंकि मानवद्रोह की पृष्टी बचने वाले विचारकों और साहित्यकारों से उन्होंने अपने साहित्यिक शोषकाल में ही रूस-चीन के बारे में बहुत-सी बे-मिर्-गैर की बातें सुन रची हैं। रूस और चीन में चाहे पुश्किन, तुल्सताय, गार्की या लूसुन की प्रतिभा के लेखक अभी पैदा न हुए हों, लेकिन इतना तो निश्चित है कि वहाँ मूल्यों का विघटन नहीं हुआ है, जो स्वयं अपने में इस बात का प्रमाण है कि वहाँ का मानव-समाज पश्चिम के पूँजीवादी समाज की तरह ह्यागोन्मुखी या रोग-ग्रस्त नहीं है। विज्ञान और ऐटमबम के युग में भी यदि रूस-चीन के साहित्यों में मूल्यों का विघटन नहीं हुआ है, तो अकल पर ज्यादा जोर दिये बिना ही यह बात समझ में आ सकती है कि मूल्यों का विघटन, मानवद्रोही भावना और गुंठा-गंगास्था की प्रवृत्तियाँ कोई ऐसी विश्व-व्यापी वास्तविकताएँ नहीं हैं कि हम उन्हें युग की अनिवार्यता मान कर अपना ले या चुपचाप स्वीकार कर लें। पूँजीवादी समाज के अन्ततः ह्यागो मे अस्त विचारकों और साहित्यकारों द्वारा फैलाया हुआ यह भ्रम है, और चूँकि भारतीय-समाज पूँजीवाद के मार्ग से विकास करने के लिए काँटवृद्ध है, इसलिए मानवद्रोही भावनाओं का हमारे देश में कोई औचित्य नहीं है। जो लोग इस पाश्चात्य पीछे को यहाँ उगाना चाहते हैं, उन्हें ज्ञात होना चाहिए कि उसके लिए यहाँ अधिक दिनों तक अनुकूल वातावरण नहीं मिलेगा। मक्रान्ति-काल की सामयिक अराजकता का लाभ उठाकर यह पीछा दो-चार रूपले बाहे फोड लें, लेकिन वृक्ष नहीं बन सकता। फिर भी, पिछली एक शताब्दी के संघर्ष-काल में कतिपय मूल्यों के रूप में हमारे साहित्य की जो उपलब्धियाँ हैं, उनको नये भारत के निर्माण की समस्या के सन्दर्भ में रखकर व्यापक जीवन-दृष्टि के रूप में स्वीकार करने की आज जरूरत है।

भारतीय जनता ने आजादी के लिए संघर्ष किया—क्यों? क्योंकि 'आजादी' स्वयं एक मूल्य है, शायद सबसे बड़ा मूल्य। आजादी के बिना नये भारत के निर्माण की आकांक्षा एक स्वप्न ही बनी रहती। आजादी की बुनियाद पर ही 'नये भारत' की इमारत खड़ी हो सकती थी। 'जनवाद' दूसरा मूल्य है, जिसके लिए हमारी जनता ने संघर्ष किया, क्योंकि जनवाद में ही आजादी के बाद के भारत की आकांक्षाएँ ठोस मानवीय आधार पा सकती थीं। जनवाद या डिमॉक्रेसी पूँजीवाद का पर्याय नहीं है, न दोनों में कोई अन्योन्याश्रित सम्बन्ध है। जनवाद समाजवाद का विरोधी भी नहीं, जैसा कि ह्यागोन्मुखी पूँजीवाद के विचारकों ने प्रचारित कर रखा है। जनवाद सामाजिक-आर्थिक-राजनीतिक क्षेत्रों में ध्येय और समष्टि के सम्बन्धों का समानता, शाय और सहयोग के आधार पर नियमन करने वाली व्यवस्था भी है और विश्व-बंधुत्व की एक उच्चतर नैतिक भावना

भी। 'शान्ति' तीसरा मूल्य है जिसके प्रति हमारे राष्ट्रीय आन्दोलन वा सहज आकर्षण रहा है, क्योंकि शान्ति-विश्व शान्ति-ही आजादी और जनवाद की सुरक्षा की गारंटी है और शान्ति के वातावरण में ही किसान की कुदाली धरती में मोना उगलवा सकती है और मजदूर का हथौड़ा नये कारखानों, विद्युतशक्ति पैदा करने वाले बाधों और राजपथों का निर्माण करके ज़रूरत की चीजें पैदा कर सकता है। ये तीन मूल्य हैं जो हमारी सभी पगनि-चेष्टाओं के मूलमंत्र रहे हैं। ये मूल्य ही हमारी राष्ट्रनीति की आधार-शिला हैं—गांधी के सत्य-अहिंसा के सिद्धान्त, समाजवादियों-साम्यवादियों के शोषण-मुक्त वर्गहीन समाज-व्ययस्था के सिद्धान्त तथा राष्ट्रों के सह-अस्तित्व के लिए पंचशील के सिद्धान्त इन मूल्यों की ही पुष्टि करते हैं, क्योंकि भारतीय जीवन ही नहीं, विश्व-जीवन के विकास की सम्भावनाएँ भी इन मूल्यों की स्वीकृति पर निर्भर करती हैं।

भारतीय जनता ने अपने जीवन में इन मूल्यों को पाने के लिए लक्ष्मण क्रिया है और हमारे सत्यान्वेषी साहित्यकारों ने व्यक्ति-पानों के माध्यम से मानव सम्बन्धों में एक उच्चतर सामंजस्य स्थापित करने की समस्या के रूप में इन मूल्यों को मूर्त अभिव्यक्ति दी है। इस परम्परा की स्वीकारने की ज़रूरत है, क्योंकि आज भी हमारे जीवन की वास्तविकता इस परम्परा के उत्तरात्तर विकास का ही तज़ाज़ा कर रही है, न कि इसे त्यागने का। हमारा अर्थ है कि साहित्यकारों की जीवन-दृष्टि व्यक्तिवादी या विज्ञान-विद्रोही नहीं हो सकती। व्यक्तिवाद और विज्ञान-निराध के रूप में व्यक्त प्रबुद्धिवाद, दोनों एक ही सिक्के के दो पहलू हैं जो हमें अनास्था, कुठा और मानव-द्रोह की ओर ले जाते हैं। व्यक्तिवाद को व्यक्तित्व से नहीं मिलाना चाहिए। इस बात को ठीक से समझने की ज़रूरत है। व्यक्तिवाद और व्यक्तित्व एक ही चीज नहीं है। प्रत्येक मनुष्य का व्यक्तित्व अकृषित रूप से विकास करे, यह सामाजिक प्रगति का लक्ष्य माना जा सकता है, क्योंकि जिस नये भारत का निर्माण हम करना चाहते हैं, उसमें व्यक्ति और समाज के परस्पर सम्बन्ध सामंजस्यपूर्ण हों, इसमें किसी को विरोध नहीं हो सकता। लेकिन व्यक्तिवाद के मार्ग से व्यक्तित्व का विकास निश्चय ही सम्भव नहीं है, उससे व्यक्तित्व का हनन प्रवश्य होता है। समाज व्यक्तियों से ही मिलकर बनता है। हम जो कुछ भी हों, मजदूर, किसान, डाक्टर, वैज्ञानिक, शिक्षक, लेखक, कलाकार—सभी समाज के अंग हैं। हम सबके विभिन्न व्यवसायों और कार्यों की सार्थकता समाज के कारण ही है। अपने कार्यों से हम समाज को आगे ले जाते हैं, क्योंकि हमें समाज है। यदि व्यक्ति व्यक्तित्वहीन होंगे, उनमें प्रौढ़ता, शिक्षा, योग्यता और भले-चरे का निर्णय करने की क्षमता नहीं होगी तो उनके सामाजिक जीवन भी कमजोर और विश्वस्त होगा। इसलिए समाज जितने व्यक्तियों से मिलकर बना है, उनको व्यक्तित्व का विकास करने की पूरी सुविधाएँ देकर ही वह उन्नति की आशा कर सकता है। व्यक्तिवाद की प्रवृत्ति इसके विपरीत है। व्यक्तिवाद पूँजीवादी समाज-सम्बन्धों की अराजकता को प्रतिबिम्बित करनेवाली प्रवृत्ति है, जिसमें मनुष्य-मनुष्य के बीच सामान्य सम्बन्ध-सम्बन्धों की चेतना कृषित और मलिन हो जाती है। जिस

समाज की सत्ता मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण पर अवलम्बित हो, उसका विश्व-बोध सामान्य सम्बन्ध-सूत्रों को अधिक महत्त्व नहीं दे सकता। आपने बच्चों के मनोविज्ञान पर ध्यान दिया है? बच्चों में अभी व्यक्तित्व का विकास नहीं होता, इसलिए वे धीरे व्यक्तिवादी होते हैं—आत्मकेन्द्रित, स्वार्थ-सीमित, संकीर्ण और अवसरवादी भी! दूसरे के खिलौनों पर अपना दावा करना, मिठाई के लालच में अपरिचित की गोद में जाना और मिठाई पाते ही माँ की गोद में लौटने के लिए मचलना, चीजों को तोड़ने में आनन्द लेते समय यह न सोचना कि यह ऐनक है या मिट्टी का खिलौना! और माँ-बाप की आँखों में उंगली कोचने से रोकने पर विलख-विलखकर रोना—उत्तकी ऐसी असंख्य हरकतें हमें प्रिय लगती हैं, क्योंकि वे अभी प्रबोध हैं। हम उनसे अभी अपने सामाजिक दायित्वों की चेतना की अपेक्षा नहीं रखते, जिन लेखकों के दिमाग इन बच्चों से ज्यादा विकसित नहीं होते—लेखक बनने से पहले दिमाग विकसित ही हो जाय, ऐसी कोई शर्त नहीं है कहीं—उन्हें यह नृसम्यग् परिचय नसीब दुनिया कृष्ण अज्ञान-सी पीखरी है। उन्हें लगना है कि यह सामाजिकता ही अन्तः व्यक्तित्व को चारों ओर से जकड़ रहा है। और 'व्यक्ति-स्वातन्त्र्य' के नाम पर वे सामाजिकता से ही द्रोह करने लगते हैं। समाज की कुरीतियों का विरोध, समाज में विरोध करना नहीं है—सर्वा महान तांत्रिक सामाजिक कुरीतियों, अत्याज और शोषण को साम्यता प्रदान करने वाली विचारधाराओं पर आक्रमण करने पाने है। समाज में विरोध तो उस समय व्ययत होता है जब हर प्रकार के सामाजिक दमिष्ठ को नकारने की चेष्टा की जाती है। जब अपने व्यक्तित्व को विभिन्न और प्रगति-जात सिद्ध करने के लिए अन्य मनुष्यों को हीन और निम्न मानने का प्रयत्न करने का प्रकट होता है। उतने अच्छे-बुरे का भेद करने वाला विवेक नहीं होता। व्यक्तिवाद के मार्ग से व्यक्तित्व का विकास असम्भव है। इससे के 'पियर जायन्ट' को न भूलें। उसने आत्म-सिद्धि के लिए सबसे अलग, सामाजिक दायित्वों को छोकर सरकर, बस 'स्वयं' बनकर रहने की चेष्टा की थी, लेकिन इस आत्म-केन्द्रित मार्ग से चलकर न वह 'स्वयं' बन सका, न व्यक्तित्व का विकास ही कर पाया। व्यक्तित्व का विकास आत्म-केन्द्रित, स्वार्थ-सीमित और मानवद्रोही दृष्टिकोण या कानों से नहीं होता, बल्कि दूसरों के प्रति सच्चे अर्थों में सहानुभूतिशील होने और दूसरों की निःस्वार्थ मंगल-साधना करने से होता है। सामाजिक दायित्वों को सहर्ष अपनाते से ही व्यक्तित्व विकास पाता है। जो अपने में ही रमा रहा, उसमें 'व्यक्तित्व' कैसा? इसलिए 'व्यक्ति-स्वातन्त्र्य' को जिस निरपेक्ष अर्थों में व्यक्तिवादी पेश करते हैं, उस अर्थ में वह साहित्य का मूल्य नहीं बन सकता। यह एक सापेक्ष मूल्य है और जन्मवाद के अन्तर्गत ही इसका स्थान है, उसके बाहर या उसके ऊपर नहीं।

व्यक्ति और समाज के बीच सामंजस्य स्थापित करने की समस्या जन्मवाद की समस्या है, क्योंकि व्यक्ति के व्यक्तित्व का विकास और सामाजिक जीवन का विकास

परस्पर सम्बन्ध है। आज यदि दोनों में सामंजस्य नहीं दी जाता या गरिब व्यक्ति के जीवन में समाज का हस्तक्षेप बढ़ रहा है, जिससे व्यक्तित्व का विकास प्रायः कुठित हो जाता है तो इसका अर्थ यह नहीं कि हमारे साहित्यकार अपने साहित्य को ऐण्डरगन की कहानी 'बरफ की रानी' (स्नो क्वीन) के प्रेत द्वारा निर्मित दर्पण जगा बना लें, जिगमे सुन्दर मनुष्य की आकृति और सुन्दर विचार भी हमेशा विकृत होकर कृत्स्न और कुरूप ही दीखते थे और फिर 'व्यक्तिवाद' या 'व्यक्ति-स्वातन्त्र्य' के नाम पर प्रचारित करे कि उनके चमत्कारी साहित्य में मनुष्य या उसकी भावना की शक्ति जैसी कुरूप दीखती है, वहीं उसका असली रूप है। व्यक्तिवादियों का साहित्य कुछ ऐसा दर्पण ही बनता जा रहा है, जिसमें मनुष्य और समाज की विकृति, कुत्सा, कुंठा, कुरूपता ही प्रतिबिम्बित होती है और जो सुन्दर है, भय है, पुनीत है, मंगलकारी है, वह भी बीभत्स, स्वार्थ-प्रेरित, अप-वित्र और अमंगलकारी बन जाता है। लेखक के अपने या पाठकों के व्यक्तित्व के विकास में ऐसे साहित्य से कोई मदद नहीं मिलती। जनवाद के मूल्य को त्याग कर व्यक्तित्व के विकास की कल्पना एक शोका प्रात्मविलास है। जनवाद के बिना व्यक्ति-स्वातन्त्र्य का स्वयं शोषकवर्ग ही देख सकता है, जनसाधारण नहीं देख सकते। इसलिए व्यक्तित्व के विकास और व्यक्ति-स्वातन्त्र्य की समस्या जनवाद के अंतर्गत मानव सम्बन्धों के नियमन की समस्या है, लेखक के विशेषाधिकारों या अभिजात्य की समस्या नहीं है। व्यक्ति के जीवन में समाज का हस्तक्षेप किस सीमा तक हो और मागाजिक रूढ़ियों, नियमों या संस्थाओं से व्यक्ति किस सीमा तक स्वतन्त्र हो—विचार और कार्य के क्षेत्र में—जनवादी दृष्टिकोण से ही इस समस्या का समाधान पाया जा सकता है। व्यक्ति की निरपेक्ष स्वतन्त्रता या समाज की निरपेक्ष शक्ति का कोई अर्थ नहीं है। ऐसी चीज कभी नहीं रही—कबीलों के संगठन में भी नहीं—भविष्य में तो और भी सम्भव नहीं है, क्योंकि आज का व्यक्ति एक आत्मनैतन प्राणी है। फिर भी अमानजस्य और वैषम्य हमेशा रहा है, लोगों के अधिकारों और दायित्वों के बीच वर्ग-समाज के कारण, अभी तक सही संतुलन नहीं स्थापित हो पाया। इस कारण ही तो 'जनवाद' को अपनी जीवन-दृष्टि बनाने की आज अनिवार्यता है। व्यक्ति और समष्टि की समस्या के असंख्य रूप हैं, जीवन के हर क्षेत्र में इस समस्या का नया समाधान जरूरी है। उदाहरण के लिए आज तारी घर की चहार-दीवारी को तोड़कर बाहर ला रही है, जिससे मानव-सम्बन्धों में एक महान् क्रान्ति का सूत्रपात हुआ है। मजदूर किसान अपने अधिकारों के प्रति जागृत हो रहे हैं। जनवादी मूल्यों की जीवन दृष्टि के रूप में अपनाते वाला लेखक इस व्यापक जागृति और इसके फलस्वरूप मानव-सम्बन्धों में होनेवाले अभूतपूर्व परिवर्तनों को सहानुभूति पूर्वक समझ सकता है और उनमें मानव-प्रगति की भाँती देख सकता है, किन्तु व्यक्तिवादी अपने अभिजात्य के चरम से इन सब युगान्तरकारी परिवर्तनों को मनुष्य की दमित वासनाओं और हिंस्र वृत्तियों के उच्छृंखल विस्फोट के रूप में ही देखने की क्षमता रखते हैं। वस्तुतः जनसाधारण की जागृति उन्हें अपने अभिजात्य, पर आक्रमण-सा दीखता है। व्यक्ति-

स्वातंत्र्य की चीख-पुकार का यही रहस्य है।

नये भारत के निर्माण को दृष्टि में रखकर आजादी, जनवाद और शान्ति को जीवन के सर्वोच्च मूल्य स्वीकार करने वाले साहित्यकार उस अद्भुतद्विवाद को भी प्रथम नहीं दे सकते जो विज्ञान-विरोध के रूप में प्रकट होता है और जो वास्तव में व्यक्तिवाद का ही हमजोली है। उन्नीसवीं शताब्दी में ही विज्ञान से द्रोह शुरू हो गया था, जब व्यक्तिवाद ने जोर पकड़ा। कुछ साहित्यकारों ने सोचा कि विज्ञान मनुष्य को भौतिक रूप से तो सम्पन्न बना रहा है, लेकिन आध्यात्मिक दृष्टि से मनुष्य विपन्न होता जा रहा है। भौतिक समृद्धि को गप्पों और व्यक्तियों की बढ़ती हुई स्वार्थपरता का मूल कारण समझा गया। उन्हें भय हुआ कि विज्ञान बुद्धि का साम्राज्य बहा रहा है और हृदय की सत्ता को संकुचित कर रहा है, जिससे साहित्य-कला के प्रेरणा-स्रोत ही नहीं सूखते जा रहे, बल्कि मनुष्य-मात्र में अनास्था, अनात्मियता और असंवेदनशीलता बढ़ती जा रही है। इग्निए विज्ञानवाद के विरोध में अद्भुतद्विवाद ने सिर उठाया। नये भारत का निर्माण हम विज्ञान की ईजादों और सफलताओं की मदद से, वैज्ञानिक प्रणाली को अपना कर ही कर सकते हैं, इसमें सन्देह नहीं है। अद्भुतद्विवाद और विज्ञान-विरोध के मार्ग से नये भारत का निर्माण नहीं हो सकता, इतना तो शायद अद्भुतद्विवादी भी समझते हैं। किन्तु फिर भी वे विज्ञान को दिन-रात कोसते रहने में कोई कसर नहीं उठा रखते।

साहित्य और कला सर्जन की प्रेरणा को धक्का विज्ञान ने नहीं लगाया है, बल्कि उस वर्ग की व्यावसायिक वृत्ति ने, जिसने विज्ञान की भी सफलताओं का दुर्हणयोग किया है—अणु-अस्त्रों का निर्माण करके! इसलिए विज्ञान को दोष देना व्यर्थ है। विज्ञान के इस युग में भी तो महान लेखक हुए हैं, यद्यपि यह सच है कि विज्ञान में योग्यतम पुरुष खप रहे हैं, क्योंकि विज्ञान को अधिक प्रोत्साहन दिया जा रहा है। कला-साहित्य के निर्माण और उसके व्यापक प्रसार के लिए उसे भी समान रूप से प्रोत्साहन देने की जरूरत है। क्योंकि अकेला विज्ञान कला और साहित्य के स्थान की पूर्ति नहीं कर सकता। मनुष्य की चेतना को बढ़ाने वाले यह दोनों कार्य एक दूसरे के पूरक हैं। दोनों के लक्ष्य एक ही हैं, यद्यपि साधन और माध्यम भिन्न हैं। दोनों सत्य का अनुसंधान करते हैं, और दोनों मनुष्य के जीवन और जगत सम्बन्धी अनुभव और ज्ञान में अपने-अपने ढंग से वृद्धि करके मनुष्य की क्षमताओं का विकास करते हैं और उसके भौतिक तथा आध्यात्मिक जीवन को समृद्ध बनाते हैं। अद्भुतद्विवादी आरोप लगाते हैं कि विज्ञान ने मनुष्य से उसकी आस्था छीन ली है, दुःख-दर्द के क्षणों में सान्त्वना और धैर्य देने वाला सम्बल मनुष्य के पास नहीं रहा। लेकिन आस्था के लिए अंधविश्वास का आवेय ही क्यों जरूरी है? विज्ञान ने अंधविश्वासों का उन्मूलन किया है तो सत्य की उपलब्धि के मार्ग से मानव-प्रगति की अपरिसीमित सम्भावना का दरस भी तो दिखाया है। मानव-प्रगति में विश्वास ही विज्ञान-युग की आस्था का आधार है—प्रगति, भौतिक ही नहीं, सांस्कृतिक, आध्यात्मिक और बौद्धिक सभी प्रकार की। यदि हम मानव समाज का निर्माण बुद्धि-संगत

पाभार पर कर मर्के, यदि शोषण और अग्याय को मिटा कर प्रत्येक व्यक्ति का विकास की सगान सुविधाएं दे सक, यदि स्थायी शान्ति की रक्षापना करके विभव-मानन को सर्व-नाश के नाश से मुक्ति दिला सके तो विज्ञान, कला और साहित्य मिलकर मानव-जीवन को समृद्ध और सुखमग बना सकते हैं, इसकी कल्पना आपने की है ?

बीसवीं शताब्दी विज्ञान की शताब्दी है, लेकिन इसकीसवीं शताब्दी साहित्य और कला की शताब्दी होगी । इसे आप एक भविष्यवाणी भी समझ सकते हैं ! नये भारत के निर्माण का सघर्ष हमारे सामने है, इसलिए इस शताब्दी के महत्त्व को समझिए ! जब तक हम गुलाम थे, जब तक इसके पूरे महत्त्व को समझना हमारे लिए सम्भव न था, क्योंकि विज्ञान की सहायता से अन्य उन्नत देशों ने मनुष्य का जीवन-स्तर कितना ऊंचा उठा दिया है, अनेक घातक बीमारियों-महामारियों पर विजय प्राप्त करके उसकी औसत आयु में कितनी वृद्धि कर दी है, इन सब बातों का वास्तविक अर्थ हम नहीं समझ सकते थे, क्योंकि यह सब हमारे जीवन की व्यावहारिक सम्भावनाओं से बाहर की बातें थीं । लगभग आधी शताब्दी इस तरह ही गुजर गई । किन्तु आजादी के बाद से सम्भावनाओं के धित्तिज खुलने लगे हैं । रूस, अमरीका, इंग्लैण्ड, जर्मनी, फ्रांस, जापान आदि देशों में जो समस्या पच्चीस वर्षों बाद उठेगी, इस शताब्दी के अन्त तक वह समस्या हमारे यहाँ भी उठेगी—अर्थात् विज्ञान के इस युग में अब हम अन्य उन्नत राष्ट्रों से पीछे नहीं रह सकते । तीन-चार पंचवर्षीय योजनाओं के बाद हमारे देश में भी वह विकास बिन्दु आयेगा, जिराके बाद निर्माण और उत्पादन का कार्य इस वेग से चल पड़ेगा कि जो उन्नति शताब्दियों में नहीं हुई थी, वह दो-चार वर्षों में ही हो सकेगी । हम इस शताब्दी के अन्त तक—भौतिक साधनों और सुविधाओं की दृष्टि से—यहाँ होंगे जहाँ हम अपने पाँच हजार वर्षों के इतिहास काल में कभी नहीं पहुँचे, क्योंकि हम आज पिछड़े होकर भी विश्व की वैज्ञानिक प्रगति के वारिस हैं । बीसवीं शताब्दी के अन्त तक नये भारत का निर्माण इस सीमा तक हो चुकेगा कि जहाँ आज रेगिस्तान है वहाँ हरी-भरी खेती लहरानी होगी, और हम गोबर के स्थान पर गेटम, हवा, सूरज और समुद्र के ज्वार की शक्ति का इस्तेमाल करते होंगे । तब तक हमारे देश में भी प्लेग, हैजा, मलेरिया, चेचक, तपेदिक, कैसर और पोलियो जैसी महामारियाँ एक बीते युग की स्मृतियाँ बन जायेंगी । हर मनुष्य स्वस्थ, सुशिक्षित और सुसंस्कृत होगा । हर मनुष्य को अपनी क्षमताओं के विकास के अवसर और साधन उपलब्ध होंगे । समाज-व्यवस्था में वह काँ वैधर्म्य न होगा, जिसमें शोषण और अग्याय पनपता है । यह सब कोरी कल्पनायें नहीं हैं, बल्कि विज्ञान द्वारा पैदा की हुई ऐसी सम्भावनाएँ हैं, जो व्यावहारिक और अर्थ हैं । नये भारत का निर्माण विज्ञान की मदद से ही सम्भव है और हम सब भारतवासियों को इस शताब्दी के अन्त तक कठोर श्रम, त्याग और साधना करनी पड़ेगी । तब तक भारतीय मानस में धर्म और साधना का आत्यन्तिक महत्त्व रहेगा, और विज्ञान छत्तीस करोड़ जनता के अतुल परिश्रम का रचनात्मक कार्यों के लिए संगठन, नियमन, संचालन करेगा । वैज्ञानिक सफलताएँ

और वैज्ञानिक प्रणाली ही युग-भावना की प्रेरणा बनेगी। साहित्य को यह युग-भावना प्रत्येक व्यक्ति की चेतना और अनुभव का अंग बनानी पड़ेगी। यदि ऐसा न करके साहित्य ने विज्ञान-विरोधी अबुद्धिवाद का मार्ग पकड़ा तो वह पिछड़ जायगा, वह युग का प्रतिनिधित्व नहीं कर सकेगा। इतना ही नहीं, इस शताब्दी के अन्त तक जो समस्या हमारे देश में पैदा होगी और जिसका समाधान करके ही इक्कीसवीं शताब्दी कला और साहित्य की शताब्दी बन सकेगी, उसका समाधान साहित्य-कला के बस में नहीं रहेगा और अगली शताब्दी में भी साहित्य ह्यासोन्मुखी प्रवृत्तियों से ही प्रस्त बना रहेगा। मुझे ऐसी सम्भावना नहीं दीखती, क्योंकि वर्तमान पीढ़ी के साहित्यकारों के मन में विश्व में छाये हुए बुद्ध के वास के कारण विज्ञान-विरोधी अबुद्धिवाद के प्रति चाहे आकर्षण हो, लेकिन नये भारत के निर्माण की प्रगति अगली पीढ़ी के साहित्यकारों को इस भ्रमजाल से मुक्त करने में समर्थ होगी, इसमें सन्देह नहीं है। वे अपने वर्तमान और भविष्य को अधिक आश्वस्त नेत्रों से देख सकेंगे। फिर भी वर्तमान पीढ़ी के काफी साहित्यकारों की प्रतिभा गलत रास्तों पर भटकती रहे, यह कोई अच्छी बात नहीं है। विज्ञान नये भारत के निर्माण और मनुष्य की भौतिक तथा सांस्कृतिक प्रगति में योग दे और साहित्य चाहे अभी कुछ काल के लिए ही सही—इस निर्माण और प्रगति के बारे में मनुष्य के अन्दर सन्देह पैदा करे, भविष्य के बारे में आशंकाएँ उत्पन्न करे और मनुष्य के मानवीय गुणों और क्षमताओं के प्रति अविश्वास जगाये तो यह अनदेखा करनेवाली स्थिति नहीं है।

विज्ञान मनुष्य का दुश्मन नहीं है और न वह मनुष्य को अधोगति की ओर ले जा रहा है। विज्ञान और उसकी प्रणाली सत्य की खोज में लगी मनुष्य की उस धार्मिक और आध्यात्मिक चेष्टा का ही एक विशिष्ट रूप है, जिसका दूसरा विशिष्ट रूप कला और साहित्य है। दोनों में यदि स्पर्धा का प्रश्न उठता है तो इस बात के लिए कि देखें मनुष्य के भौतिक, आध्यात्मिक जीवन को भंगपूरा बनाने में कौन अधिक योग देता है। साहित्यकार वैज्ञानिकों से ऐसी होड़ करें तो मनुष्य मात्र के लिए सुभकर बात हो सकती है, लेकिन विज्ञान का विरोध मनुष्य को भुग्राह ही कर सकता है। विज्ञान की ईजादों का दुहायोग करने वाले लोगों और अबुद्धिवाद का प्रचार करने वाले साहित्यकारों तथा विचारकों के बावजूद विज्ञान पथभ्रष्ट नहीं हुआ, क्योंकि विज्ञान में प्रतिक्रियावादी विचारधारारण नहीं पनप सकती। इसलिए कुछ साहित्यकार चाहे व्यक्तिवाद और अबुद्धिवाद के भंडे फहराते रहें, लेकिन विज्ञान नये भारत के निर्माण में सतत लग रहेगा और इस शताब्दी के अन्त तक कला-साहित्य के भागी युग का सूत्रपात करने के लिए मनुष्य को हर प्रकार की भौतिक आश्चर्यवताओं से सम्पन्न कर देगा। आगे चलकर जिस समस्या के उठने का मैं बार-बार संकेत करता आया हूँ, वह सामग्य अवकाश के सन्तुष्य की समस्या होगी, जैते इस समय नये भारत के निर्माण की समस्या परिश्रम, त्याग और साधना की समस्या है। इस परिधम-काल के बाद मनुष्य के जीवन में अवकाश-

काल आयेगा, सम्भवतः इस शताब्दी के अन्त तक ही, जब किसी भी मनुष्य को जीविको-पार्जन के लिए तीन-चार घंटों से ज्यादा काम नहीं करना पड़ेगा। आजकल अभिजात वर्ग ही अवकाशभोगी है, इस वर्ग के सदस्यों को ही अधिकतर पढ़ने-लिखने की सुविधाएँ प्राप्त हैं, जिसके कारण यह भ्रम उत्पन्न हुआ है कि कला अभिजात वर्ग के लोग ही कला और साहित्य के निर्माता, पोषक और पारखी हो सकते हैं। अभिजात वर्ग के अन्दर यह क्षमता उसके पास पर्याप्त अवकाश होने के कारण ही उत्पन्न हो सकती है। लेकिन पचास वर्ष के अन्दर सारा समाज ही आज के अभिजात वर्ग के समान अवकाशभोगी हो जायेगा। तब अभिजात वर्ग की कला या कलाकार के आभिजात्य का कोई अर्थ नहीं रहेगा, क्योंकि तब कला-साहित्य की सर्जना या उसके सूक्ष्म सौन्दर्य को परख सकने का एकाधिकार किसी वर्ग-विशेष के पास नहीं रहेगा। हर मनुष्य तब श्रेष्ठतर कला और सूक्ष्मतर ज्ञान की माँग करेगा। तब अवकाश के सदुपयोग की समस्या मानव-सम्बन्धों के बीच एक उच्चतर सामंजस्य की समस्या के रूप में भी प्रकट होगी, ताकि मनुष्य अपने फालतु समय को सहयोग की रीति से अपने आध्यात्मिक विकास के लिए सांस्कृतिक मनोरंजन द्वारा बिता सकें।

प्राचीन काल में कर्म-जीवन के कोलाहल से दूर उपवनों में ऋषि आश्रम होते थे, जहाँ उस जमाने में मनीषी जीवन और जगत के रहस्यों की गाँठ खोलने के लिए गहन-चिन्तन-परीक्षण करते थे। लेकिन अब समय अपने वाणा है, जब हर ग्राम और नगर एक विशाल नास्तिक उद्यम होगा, जिसमें अपवित्र और कठोर तप-साधना के मार्ग से नहीं बल्कि विज्ञान और कला-साहित्य की उगलधियाँ से प्रत्येक मनुष्य अपने आध्यात्मिक जीवन को परिपूर्ण बनाने की कोशिश करेगा। व्यक्तिवाद और अतुष्टिवाद का विज्ञान-विरोध न हूँ आज निर्माण की प्रेरणा दे सकता है, न कल हमें अपने अवकाश का स्वनात्मिक उपयोग करने की श्रमना दे सकेगा। इसलिए नये भारत के निर्माण के लिए आजादी, जनवाद और मानव को सबसे मूल्यवान मानने वाली जीवन-दृष्टि में व्यक्तिवाद और अतुष्टिवाद का कोई स्थान नहीं हो सकता।

आजादी, जनवाद और मानव को सबसे बड़े मूल्य मानने का यह मतलब कतई नहीं है कि लेखक कांग्रेस या कम्युनिस्ट पार्टी के प्रस्तावों को सामने रखकर साहित्य के नाम पर प्रचार-पोस्टर लिखें या पंचवर्षीय-योजना की प्रक्रियाओं माने वाला साहित्य तैयार करें। इसका यह मतलब भी नहीं है कि साहित्यकार रूपगत प्रयोग बन्द कर दें या वह कि रूपगत प्रयोग साहित्य के विकास के लिए अनावश्यक समझे जायें। इसका यह मतलब भी नहीं कि किसी खास विषयों पर ही साहित्य रचा जाये। इन मूल्यों की स्वीकृति महान साहित्य की रचना का कोई चमत्कारी नुस्खा भी नहीं है। ऐसा कोई संकीर्ण अर्थ निकालना अनवकाशी होगा। सैन जो प्रश्न उठाया है, उसका सम्बन्ध लेखक के विश्व-बोध तथा उसकी जीवन-दृष्टि से है, इन ऊपरी बातों से नहीं।

हम लेखक विश्ववकाशी धारणाओं और विश्व-व्यापी संघर्ष और परिवर्तन के

द्रष्टा हैं। हास और प्रगति की प्रक्रियाएँ तेजी से चालू हैं। जीवन के हर क्षेत्र में मानव-सम्बन्धों में आमूल परिवर्तन हो रहे हैं। ऐसे में आजादी, जनवाद और शान्ति यदि हमारी जीवन-दृष्टि में सबसे मूल्यवान् वस्तुएँ नहीं रहीं तो हमारी सहानुभूतियाँ व्यक्तिवाद या अबुद्धिवाद के गलत मार्गों पर भटक जायेंगी और हम गलत बातों के प्रति संवेदनशील और सही बातों के प्रति असंवेदनशील हो उठेंगे—जैसा कि हमारे कतिपय प्रयोगवादी कवियों के साथ हुआ है—और हम जीवन के सत्य को वाणी देने में असमर्थ रहेंगे। जीवन में दुःख-दर्द भी है और खुशी भी और दोनों को समग्र रूप में चित्रित करना साहित्यकार का दायित्व है। लेकिन ऐसा न हो कि हम जीवन का जो असत्य है उसे सत्य और चिरन्तन मान लें और सत्य को क्षणिक और सामयिक आजादी, जनवाद और शान्ति जीवन को उसकी असमी सम्भावनाओं की दृष्टि से देखने के मूल्य हैं। सत्य का आग्रह है कि हम इस युग के ऐतिहासिक परिवर्तनों को समझें और युग की भावना को नई प्रेरणा और नई दृष्टि दें। तभी हम नये भारत के निर्माण में अपने साहित्य द्वारा रचनात्मक योग दे सकेंगे।

—नवम्बर १९५५

साहित्य की समस्या सदैव समान नहीं रहती है।
 50 वर्ष बाद साहित्य को अन्तर्गत समाज के
 पेशान करेगा। हो सकता है तब साहित्य
 साहित्य का समाज में कोई स्थान ही न हो
 आज लिखित शब्द के द्वारा पाठिपुत्री है
 टी.वी., रेडियो सिनेमा और अन्तर्गत साहित्य
 और इनका व्यापक प्रभाव समाज पर पडा
 है। पाठकों की साथ इन के पाठिपुत्री के
 धरती है परन्तु इन यह भी मानते हैं कि
 लेखन का विमल्य भागी से साहित्य
 नहीं है। लिखित साहित्य का मूल्य उनकी
 कम नहीं हुआ है परन्तु इनका अर्थ ही
 रेडियो वक्ता करके होगा। साहित्य की
 जीवित रह पायेगा जब वह समाजकप

साहित्य के इतिहास की समस्या

हर नई परिस्थिति में, जब पुराने समाज-सम्बन्ध और विचार समाज की प्रगति को अवरुद्ध करने लगते हैं और भावी विकास की सम्भावनाएँ समाज के गर्भ में परिपक्व होकर नये जीवन-लक्ष्यों की चेतना जगाने और नये मानव-उद्योग और संघर्ष का आवाहन करने लगती हैं, उस समय समाज-परिस्थिति में नये विचारों, नये मानव-लक्ष्यों की सम्मिलित प्रगति-विचारों के माध्यम से समाज-परिस्थिति के अन्तर्गत नये मानव-लक्ष्यों का विकास । प्रगति के आकांक्षित लक्ष्यों को प्राप्त करने के लिए समाज-परिस्थिति की प्रगति के आकांक्षित लक्ष्यों को प्राप्त करने के लिए समाज-परिस्थिति का वैज्ञानिक अध्ययन करते हुए वे उसके विकास-नियमों और विकास-धाराओं का उद्घाटन करके एक सजीव, गत्यात्मक समाज-सिद्धान्त की उद्घाटना करते हैं । और जो प्रगति-विचारों के इतिहास को अन्वेषण, कारणात्मक, स्वयं-भू-घटनाओं का पंज तिष्ठ करके उसकी भावी प्रगति की दिशा पर परका डालते हैं । इस प्रकार समाज-परिस्थिति के अन्तर्विरोधा के कारण इतिहास के प्रति भी परम्परागत विचारों की उद्घाटना होती है ।

यह स्थिति साधारण इतिहास के क्षेत्र में ही नहीं है बल्कि अनुष्ण-राक्षित हर भौतिक अथवा विचारगत क्रिया-रूपाय के विशिष्ट इतिहासों के अध्ययन-क्षेत्रों में भी है । अर्थात् नृशास्त्र, शिल्प-विज्ञान, समाज-शास्त्र, जापा-विज्ञान, भौतिक-विज्ञान, पुरातत्त्व, राजनीति, दर्शन, साहित्य, कला, संस्कृति आदि सभी क्षेत्रों में इतिहास के अध्ययन के वैज्ञानिक और अवैज्ञानिक, दोनों दृष्टिकोण प्रचलित हैं । अवैज्ञानिक दृष्टिकोण तो अनेक हैं । कुछ प्राचीन काल से ही जन्म आते हैं, कुछ नई-नई परिस्थितियों में प्रभु-वर्ग की स्थिति के अनुकूल विकास पाते रहे हैं ।

वर्ग-समाज से पहले आदिम युग में भी मनुष्य ने इतिहास की समस्या की चेष्टा की थी । उस समय की पुराण-कथाएँ (मिथ्स) इस बात का प्रमाण हैं कि देवताओं और प्रलय के बाद पंचभूतों से जगत् की उत्पत्ति की बल्यता करके आदिम मनुष्य ने एक ऐसे ऐहिक सिद्धान्त की उद्घाटना की थी जिसके द्वारा उसने प्रकृति की स्वयं अपनी सफलताओं की लक्षियों (इमेज) में अंकित करके देखा था और सामाजिक उत्पादन की अपनी प्रयोगशील चेष्टाओं में प्रकृति की भी मानवीय धातु से गढ़वाला था । आदिम मानव को पुराण-कथाएँ (मिथ्स) चाहे कोरी कल्पनाएँ ही क्यों न हों, किन्तु उनमें ऐतिहासिक तन्त्र निहित हैं । जीवन और जगत का जो प्रतिबिम्ब संघर्षशील आदिम मनुष्य के मानस पर

पड़ा, उसकी चेतना से उसने विश्व का एक सुसम्बद्ध, वैज्ञानिक विवरण देने का प्रथम प्रयास किया था। सभी देशों की पुराण-कथाओं में भगवान् को ही सृष्टि का कर्ता माना गया है। लेकिन आदिम मनुष्य ने इस सृष्टि को तो ही, स्वयं भगवान् को भी मनुष्य की छवि (इमेज) में ही ढाला है। इस प्रकार इस परिकल्पना में भगवान् तो केवल कार्य-कारण-सृष्टिला की प्रथम कड़ी था। किन्तु बाद में, वर्ग-समाज के पैदा होने पर, इतिहास एक भिन्न चीज बन गया। इतिहासकारों ने आदिम मानव की परिकल्पना को उलट दिया। दावा किया गया कि मनुष्य ने अपनी छवि में भगवान् को नहीं, बल्कि भगवान् ने अपनी छवि में मनुष्य को बनाया है, और इतिहास मनुष्य द्वारा भगवान् के ही आवेशों उद्देश्यों के पालन और पूर्ति का वृत्त है। अर्थात् इतिहासकार ने इतिहास की वस्तु और सामग्री में से किसी पैटर्न, व्यवस्था, नियम की खोज बन्द करके केवल अदृष्ट द्वारा आरोपित नियमों और व्यवस्थाओं को ही स्वीकार कर लिया। यह जगत् भगवान् की लीला-भूमि समझा गया और प्रत्येक महाप्रलय के बाद सतयुग, त्रेता, द्वापर और कलियुग की पुनरावृत्ति होती जाना, स्वर्ग या नरक की प्राप्ति के लिए कर्मानुसार चौरासी लाख योनियों में भटकना या मोक्ष प्राप्त कर लेना ही इस जीवन और जगत् का रहस्य और उद्देश्य माना गया।

किन्तु इसके भी बाद जब मध्ययुग की सामन्ती व्यवस्था को चुनौती देता हुआ पूँजीवादी वर्ग उठा तो उस प्रारम्भिक उत्थान के चेतना-विकासी जागरण-युग में मनुष्य और वह किती की महत्ता स्वीकार की जाने लगी। अन्ततः इतिहास का केन्द्र स्वर्ग से उत्तारकर पृथ्वी पर ले आया गया और मनुष्य ने अपने स्वयं के अन्तः-प्रवृत्तियों से हटाकर सामान्य जीवन में और सामूहिक जीवन में मनुष्य की सम्भ्यता के विकास-पथ के बीच स्थापित किया गया। और यह समझने के लिए कि मनुष्य आदिम युग की बहुरी और अर्थर व्यवस्थाओं से निकलकर 'सम्भ्यता' के युग में कैसे आया, उस युग के संघ-विकसित समाज-जास्वीय जन के आधार पर इतिहास के निष्पन्न कारणों की खोज प्रारम्भ हुई। किती ने सिद्ध किया कि महान् व्यक्ति नहीं प्रेरित ही इतिहास की संचालिका शक्ति है, महान् व्यक्ति ही इतिहास के निर्माता हैं, अतः उनकी जीवनियों का अध्ययन ही इतिहास का अध्ययन है। किती ने दावा किया कि मनुष्य का संचित ज्ञान ही ऐतिहासिक विकास का मूल कारण है। किती ने वैज्ञानिकों के अन्वेषणों और शिल्पियों के शिल्पज्ञान को ही मूल कारण बताया। किती ने भौगोलिक स्थिति, जलवायु तथा भूमि की विशेषताओं को ही इतिहास का निरामन माना। और किती ने नये पूँजीवादी साम्राज्यों का एशिया, अफ्रीका और दक्षिण अमरीका में विस्तार होते देखकर जातिगत (रैशियल) विशेषताओं और रक्त-की शुद्धता को ही तत्काल ऐतिहासिक विकास और मानव-जीवन की समृद्धियों का उपयोग करने का अधिकारी होने का मूल कारण ठहराया। कहने का तात्पर्य यह है कि नई पूँजीवादी व्यवस्था से उत्पन्न यांत्रिक भौतिकवादी दृष्टिकोण के फलस्वरूप इतिहास के अनेक एकांगी सिद्धान्त समन-समय पर उत्प-

पीथ रिनेसाँ (सांस्कृतिक नवजागरण) के बाद सामने आए, जिन्होंने ऐतिहासिक वास्तविकता को केवल ऊपरी सतहों पर ही जाँचा-परखा। ये सिद्धान्त इतिहास की गति को समग्र रूप से देखते-समझने की वैज्ञानिक अन्तर्दृष्टि न दे पाये। अबसरानुकूल इन दृष्टिकोणों का याथार्थ्य लेकर जहाँ विकासशील पूँजीवाद ने मानव-प्रगति में योग दिया, वहाँ अपने ह्रासकाल में उसने सारी मानव-जाति को महायुद्धों की आग में भोंकने का औचित्य भी मनवाना चाहा। आज पूँजीवादी समाज की आन्तरिक असंगतियाँ इतनी तीव्र हो गई हैं कि उसकी व्यवस्थित अव्यवस्था व्यापक अराजकता में परिणत हो चुकी है। ऐसे में इतिहास का अधःप्रयत्न सामाजिक जीवों के सत्य को जानने और उसके विकास-नियमों का उद्घाटन करने के लिए करना प्रभुवर्ग के लिए निरापद नहीं रहा। इसीलिए सब सिद्धान्तों और दृष्टिकोणों को पूर्वग्रह घोषित करके यह सिद्ध करने की कोशिश हो रही है कि इतिहास में किसी पैटर्न या विकास-धारा की खोज करना व्यर्थ है, क्योंकि इतिहास असम्बद्ध घटनाओं और अदृष्ट कारणों का ही पुञ्ज है। या फिर वैज्ञानिकता का और सूक्ष्म उपग्रह करके यह सिद्ध किया जा रहा है कि इतिहास अनेक कारणों और तथ्यों से मिलकर बनता है। उनमें से किसी को कम या अधिक महत्त्व का कहना असम्भव है, इसलिए इतिहासकार का कार्य केवल इतना है कि वह इन तथ्यों के कार्य-कारण-सम्बन्धों का निर्धारण किये बिना ही, निरपेक्ष भाव से केवल एक के बाद दूसरे तथ्य को ज्यों-का-त्यों दर्ज करता जाय।

परन्तु मनुष्य का इतिहास कोई असम्बद्ध घटना-पुञ्ज नहीं, एक रचनात्मक प्रक्रिया (प्रोसेस) है, और इतिहास की दृष्टि में केवल उन घटनाओं, तथ्यों और कार्यों का ही महत्त्व है जो सामाजिक जीवन के लिए अर्थवात्त हैं, जो सामाजिक जीवन को और उस प्रकार व्यक्तिगतों के जीवन को प्रभावित करते हैं। मनुष्य यदि वास्तविकता—जीवन और गति—के सत्य का बोध प्राप्त कर सकता है, जैसा कि विज्ञान द्वारा उसने किया है और करवा जा रहा है, तो यह इतिहास द्वारा सामाजिक जीवन के सत्य का बोध भी प्राप्त कर सकता है। और मनुष्य ने काम ऐतिहासिक तथ्यों और विकास-धारा का अध्ययन करके इतिहास के वैज्ञानिक दृष्टिकोण का विकास भी कर दिया है जो धार्मिक और धार्मिक भीतिवादी दृष्टिकोणों से भिन्न है। वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अन्तर्गत इतिहास में परिवर्तन की गति न आवृत्तिमूलक है, न समवाय या महात्त व्यक्तियों की इच्छा से संचालित है और न भौतिक परिस्थितियों का जैविक (रेजिनाल) विशेषताओं से निर्भर है। वास्तव में जीवन की परिस्थितियों ही इतिहास की अव्योम्पुष्पी गति-विधियों का निर्माण करती हैं। इनमें भौतिक परिस्थितियों का महत्त्व आनुवंशिक ही है, क्योंकि वे समाज के विकास में वैशेष सहायक या बाधक हो सकती हैं, उसका मूल कारण नहीं बन सकतीं। जीवन की परिस्थितियों में भौतिक मूल्यों को पैदा करने वाली, मनुष्य की 'उत्पादन-प्रणाली' ही ऐतिहासिक विकास का सबसे महत्त्वपूर्ण और निर्णायक कारण है। उत्पादन-प्रणाली के अन्तर्गत 'उत्पादन की क्रियाएँ' भी आती हैं और 'उत्पादन'

दन-सम्बन्ध' भी, अर्थात् इसमें उत्पादन-यन्त्र और अपने अनुभव और श्रम-कौशल से इन उत्पादन-यन्त्रों को बनाने और प्रयोग में लाने वाले मनुष्य भी शामिल हैं और उत्पादन-सम्बन्ध भी, अर्थात् मनुष्य का यह सामाजिक जीवन, जिसके गारस्पेरिक सहयोग या वर्ग-शोषण पर आधारित समाज-सम्बन्धों में एक-दूसरे से बंधकर मनुष्य भौतिक मूल्यों के उत्पादन-कार्य में अनिवार्यतः संगठित होते हैं ।

इस सतत् परिवर्तनशील उत्पादन-क्रिया और समाज-सम्बन्धों में पड़कर ही मनुष्य वास्तविकता के सत्य का बोध करने वाली ऐंग्द्रि क चेतना का विकास करता है और राजनीतिक संगठनों, विचार-धाराओं, मिथ्यान्तों, कलाओं, साहित्यों और संस्कृतियों को जन्म देता है । जीवन की परिस्थितियाँ ही विचारों को जन्म देती हैं, लेकिन इससे विचारों का महत्त्व कम नहीं हो जाता । 'विचार' चाहे इतिहास की गतिविधि के निर्णायकारी तत्त्व न हों, किन्तु अपनी प्रचण्ड शक्ति से उत्तरी प्रगति में साधक या बाधक बन सकते हैं और बनते हैं । इस प्रकार समाज का इतिहास उत्पादन-प्रणाली के विकास का इतिहास है, श्रम में लगे मनुष्य या जन-समूह का इतिहास है, क्योंकि वही भौतिक मूल्यों का निर्माण करता है, और अन्त में, जीवन के सामाजिक और वैचारिक क्षेत्रों में अग्रिम होते आने वाले परिस्थिति-जन्य वर्ग-संघर्ष का इतिहास है जिसके माध्यम से ही अब तक इतिहास का ऊर्ध्वोन्मुखी विकास सम्भव हुआ है और उत्पादन की शक्तियों ने इतनी उन्नति कर ली है कि एक ओर यदि वर्ग-समाज के उत्पादन-सम्बन्ध और उसके पोषक विचार अब इतिहास की प्रगति के मार्ग में बाधक बन गए हैं, तो दूसरी ओर एक ऐसे वर्गहीन, शोषण-हीन समाज की स्थापना हकीकत बन गई है जो मनुष्य की सर्वतोमुखी प्रगति के लिए अनुकूल सामाजिक परिस्थितियों का निर्माण कर सके । मनुष्य का इतिहास अब तक मानव-मुक्ति के इस लक्ष्य की ओर ही ऊर्ध्वोन्मुखी विकास करता आया है, और कर रहा है ।

साहित्य के इतिहास की समस्या के प्रसंग में इस भूमिका की आवश्यकता इसलिए पड़ती है कि सामान्य इतिहास-गन्धर्वी धारणाएँ और दृष्टिकोण साहित्य, कला, गन्धर्वि, दर्शन, ध्यान आदि सभी क्षेत्रों के दिग्गज विद्वानों के अध्ययन को भी प्रभावित करने हैं । और यदि प्रचलित दृष्टिकोण एकदली ही हो तो उन दिग्गजों को जिखा मना साहित्य का इतिहास भी एकदली होगा -- वह न साहित्यिक आन्दोलनों और प्रवृत्तियों का ही सही विवेचन कर पायगा और न प्राचीन तथा आधुनिक साहित्य की श्रेष्ठ कृतियों का वैज्ञानिक मूल्यांकन ही कर सकेगा । किन्तु साहित्य के इतिहास के लिए वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अपनाते का तात्पर्य यह नहीं है कि ऐतिहासिक दृष्टियों को किसी पूर्व-निर्धारित योजना या विचार-मूर्तों की परिधि के भीतर दृष्ट-रहित रूप में दिया जाय । या समाज और साहित्य का सीधा सम्बन्ध निर्धारित करने के लिए यह सिद्ध किया जाय कि समाज का सामान्य आर्थिक-राजनीतिक विचार-प्रवृत्ति का विकास ही साहित्य और कला का विकास भी उसी स्तर का होता है । या साहित्य के वर्ग-आधार को उद्घाटित करने के लिए प्राचीन

काल के या आधुनिक काल के श्रेष्ठ लेखकों को शोषक वर्गों की विचारधारा का ही प्रति-विम्बन करने वाला मित्र किया जाय, या अक्सर के अनुकूल उनकी साधारण जन की आर्थिक समस्याओं या विपत्तियों से सम्बन्ध रखने वाली इक्की-दुक्की उक्तियों के उद्धरण देकर उन्हें प्रगतिशील और क्रान्तिकारी ठहराया जाय। इतिहास के प्रति वैज्ञानिक दृष्टिकोण की अनिवार्यता आज इसलिए पैदा हो गई है कि हिन्दी में अधिकतर एकांगी समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोण ही प्रचलित हैं। शुद्ध कलावादी दृष्टिकोण से तो इतिहास नहीं लिखे गए, लेकिन न्यूनतम मात्रा में एकांगी समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोण आचार्य शुक्लजी से लेकर आज तक अपनाए जाते रहे हैं, चाहे ये समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोण राष्ट्रीय विचारधारा से प्रेरित हों या मार्क्सवादी विचारधारा से। हिन्दी के उदीयमान आलोचक श्री नामवर सिंह ने अपने निबंध 'इतिहास का नया दृष्टिकोण' में हिन्दी-साहित्य के प्रमुख इतिहास-ग्रन्थों की खूबियों और खामियों का वैज्ञानिक विवेचन किया है और हिन्दी-साहित्य के इतिहास की समस्याओं का भी अत्यन्त सूक्ष्मता से निदर्शन कराया है। हमें उनके तर्कों को दुहराने की जरूरत नहीं।

समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोणों के अपनाये जाने के सम्बन्ध में केवल इतना कह देना ही पर्याप्त होगा कि हमारे राष्ट्रीय जीवन की सामान्य परिस्थितियों ने ही अब तक इन दृष्टिकोणों को औचित्य प्रदान किया है। सभी जानते हैं कि देश की अन्य प्रमुख भाषाओं के आधुनिक साहित्यों की ही तरह हिन्दी का आधुनिक साहित्य भी हमारे राष्ट्रीय जागरण के युग की पैदावार है। या कहें कि राष्ट्रीय जागरण ही आधुनिक युग में 'भारतीय सांस्कृतिक पुनर्निर्माण' (रिनेसांस) की अन्तःप्रेरणा बना है। हिन्दी में सांस्कृतिक पुन-संस्थान की लहर आरंभ से ही वास्तविक रूप में शुरू हुई। तभी से नई राष्ट्रीय चेतना के फलस्वरूप साहित्य के इतिहास की खोज और लेखन का कार्य शुरू हुआ। इतिहास की यह खोज कभी निरुद्देश्य नहीं रही। साधारण जनता को ही अपने देश की गौरवशाली तथा जीवन्त 'सांस्कृतिक विरासत' का वास्तविक उत्तराधिकारी होने की घोषणा चाहे पहले-पहल प्रगतिशील लेखक-आन्दोलन ने ही की हो और इन विरासत की रक्षा करने का बीड़ा भी उठाया हो, लेकिन यदि देखा जाय तो आरंभ से ही हिन्दी के देशभक्त लेखक अपनी-अपनी संभक्त-बुद्धि के अनुसार, इस कार्य को, इनने स्पष्ट शब्दों में घोषित किये बिना ही, करते आ रहे थे। राष्ट्रीय चेतना के विकास के साथ-साथ 'सांस्कृतिक विरासत' को सुरक्षित करने तथा उसे जन-साधारण तक पहुंचाने की क्रिया अधिक व्यापक आकार लेना शुरू हुई। चिरसिंह 'संजीव' ने केदार आचार्य द्वारा प्रस्तावित द्विवेदी तक इनके साहित्य के इतिहासकारों ने चाहे मध्ययुगीन (?) शिरी कवियों के वृत्त गणन किये हों, चाहे अतीत के रत्नों को खोजकर उन्हें पश्चात्कालीन देशों के साहित्यकारों से अधिक महान् और गौरवशाली मित्र किया हो, चाहे साहित्य की प्रवृत्तियों का नियंत्रण करके इतिहास को व्यवस्था और नियंत्रण देकर उन प्रवृत्तियों की कारणभूत सामाजिक-राज-नीतिक परिस्थितियों का आकलन किया हो, चाहे 'लोक-मंगल' की कसौटी पर साहित्य

की प्रवृत्तियों और कवियों को परखा हो, या चाहे हिन्दी-साहित्य के विकास की भूमिका की खोज में वैदिक-काल से लेकर अणुशंश-काल तक की सम्पूर्ण भारतीय चिन्ता-धारा के विविध प्रभावों के ताते-बाने का उद्घाटन किया हो, अन्ततः इन सभी विचारकों का व्यक्त या अव्यक्त उद्देश्य सांस्कृतिक विरासत पर स्वतन्त्रता-संप्राम में भाग लेने वाली जागरूक भारतीय जनता के उत्तराधिकार को प्रमाणित करना ही था। यह दूसरी बात है कि वर्ग-चेतना के अभाव में, इस विरासत में कौन-से तत्त्व प्राणवन्त और प्रगतिशील हैं और कौन-से अपनी उपयोगिता खोकर निर्जीव और प्रतिक्रियावादी हो चुके हैं। उनको एक-दूसरे से विलगाने की वैज्ञानिक अन्तर्दृष्टि इन देशभक्त इतिहासकारों के पास नहीं रही। इसी के अभाव में जो-आज का उद्घाटन हम स्वयं कर रहे हैं, उसमें भी अन्ततः वर्ग-चेतना की आवश्यकता ही है। कि स्वयं शुकलजी ने भी अपने अन्तर्दृष्टि के अभाव में, जो-आज का उद्घाटन हम स्वयं कर रहे हैं, उसमें भी अन्ततः वर्ग-चेतना की आवश्यकता ही है।

इसलिए, आज भी मनुष्य के सामान्य इतिहास के ऊर्ध्वान्मुखी विकास की दृष्टि से और विशेषकर अपने देश के राष्ट्रीय जागरण से प्रेरित 'सांस्कृतिक तन्निर्माण' की दृष्टि से, जिसकी प्रक्रिया को अभी पूरा होना शेष है, स्थायी विश्व-शान्ति, जनवादी समाज और मुक्त-जीवन के लिए संघर्ष करने वाले सर्वसाधारण के हित में अतीत से प्राप्त 'सांस्कृतिक विरासत' को सुरक्षित करने का प्रश्न हिन्दी-साहित्य के इतिहास की सबसे महत्त्वपूर्ण समस्या है, चाहे जनता इस स्फूर्तिदायी और सचेतनाविकरणी विरासत से वंचित न रहे। अतः सांस्कृतिक विरासत के प्रश्न को पूरी सम्भारना में यद्यपि उठाना ही हमारा उद्देश्य है, क्योंकि इस प्रश्न का समाधान करके ही हिन्दी-साहित्य के इतिहास का वैज्ञानिक अध्ययन सम्भव है। अन्य प्रश्न, जैसे काल-विभाजन की समस्या या हिन्दी में खोज-कार्य की समस्या आदि, महत्त्वपूर्ण होने हुए भी गौण हैं।

अपनी पुस्तक 'A Contribution to the Critique of Political Economy' में यूनान की इजनाला या पुराण-कथाओं पर टिप्पणी देते हुए, कार्ल मार्क्स ने 'सांस्कृतिक विरासत' का प्रश्न उठाया था। यह बताने हुए कि क्या के कई नव्यौषध विज्ञान-ज्ञानों का सीधा सम्बन्ध समाज के सामान्य विकास के साथ रहा है और न उसके भौतिक आधार और ऊपरी ढाँचे के संघर्ष के साथ, मार्क्स ने ग्रीक (यूनानी) कला का उदाहरण दिया था। और यह स्पष्ट करने हुए कि चूँकि ग्रीक-कला की विचार-व्यष्टि ग्रीक-जीवन से ही ली गई थी और वह सीधी उस जीवन की ही पैदावार थी, इसलिए

पौराणिक विचारों पर आधारित कला की आवृत्ति इस औद्योगिक युग में निश्चय ही नहीं हो सकती, मार्क्स ने प्रश्न उठाया था, "इस विचार को समझने में कठिनाई नहीं है कि ग्रीक-कला और महाकाव्य सामाजिक विकास के एक विशेष युग की पैदावार हैं और उभी में बँधे हैं। कठिनाई तो यह समझने में आती है कि वह आज भी हमारे अन्दर सौन्दर्य-बोध कराके आनन्द देने में क्यों समर्थ हैं और वई अर्थों में उन्होंने कला के ऐसे प्रतिमान और नमूने पेश किये हैं जिनकी श्रेष्ठता को पा लेना असम्भव है।"

यह निश्चित है कि मनुष्य के भावों की चिरन्तन सत्ता का दावा करके इस प्रश्न का वैज्ञानिक या इतिहास-संगत उत्तर नहीं दिया जा सकता। इसका उत्तर पाने के लिए हमें, 'कला क्या है' इस प्रश्न को समझना होगा और सामाजिक जीवन से कला के सम्बन्ध-सूत्रों को खोज निकालना होगा। तभी विगत युगों की श्रेष्ठ कलाकृतियों की चिरन्तन महानता का रहस्य उद्घाटित हो सकेगा और सांस्कृतिक विरासत का प्रश्न अपने सही रूप में समझा जा सकेगा। इस प्रकार यदि देखें तो साहित्य के इतिहास की समस्या बहुत-कुछ साहित्य के समीक्षा-शास्त्र की ही समस्या है।

साहित्य और कला वस्तु-चित्रों तथा मानव-चरित्रों की भाषा में जीवन के वैविध्य-पूर्ण और परस्पर-विरोधी सम्बन्धों और अन्तर्सम्बन्धों के यथार्थ को उसके गर्भ में विकसितमान सम्भावनाओं की दृष्टि से मूर्त और कलात्मक रूप में प्रतिबिम्बित करती है। साहित्य और कला की कृतियाँ इसका परिणाम होती हैं। जगत् और जीवन के सत्य को जिन प्रकार विज्ञान विचारों के माध्यम से जिन और प्रभाषित करना है, कला आरतत्रि-रत्न के सत्य या अन्तर्भूत को गर्भ-रूपों (इमेज) के माध्यम से दर्शनीय बनाकर अभिव्यक्त करती है।] इस प्रकार वर्ग-समाज की कला या साहित्य—और अत्यन्त की कला और साहित्य का निर्माण वर्ग-समाजों में ही हुआ है—सत्ताधारी वर्गों की योजना-कारण के प्रतिबिम्बन नहीं है, जिनके कारण कला-साहित्य का वर्ग-आधार हो जाने के लिए कलाकारों-साहित्यकारों को सोचने-बुझने की विचारधारा का प्रतिनिधि भित्त किया जाय। यह तो सभी जानते हैं कि एक वर्ग-समाज की समाज-व्यवस्था जापक-योग्य के सम्बन्धों से निर्मित होती है। फलतः जापक-वर्ग की विचारधारा ही ऐसे समाज में जीवन और न्याय सम्बन्ध विचारधारा होती है। विन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि दोगिष्ठ वर्गों की अपनी विचारधारा होनी ही नहीं। इन दोनों विचार-धाराओं के विरन्तर संघर्ष और लक्ष्य तथा विगत के संघर्ष ज्ञान से मिलकर ही किसी वर्ग-समाज की जीवन-परिस्थितियों के अनुसार भावने-विचारने की पद्धतियाँ बनती हैं। कलाकार या साहित्यकार को भी अथर्व लोगों की ही तरह जन्म के साथ ही समाज को प्रकृतित वर्ग-विचारधाराओं और अतीत के संघर्ष ज्ञान का कोर उपलब्ध होता है। परन्तु नचना-कलाकार या साहित्यकार अपनी वस्तुनिष्ठा और नवोदना के सहारे समाज-लक्ष्य वर्ग-विचारधारा और विचार-वर्गों के ही माध्यम से सामाजिक और व्यक्ति-जीवन को साहित्यिकता को अभिव्यक्ति देता है, और इस प्रकार सामाजिक सुरय का उद्घाटन

करता है। उदाहरण के लिए तुलसीदास के लिए नस्कालीन समाज में प्रचलित सामन्ती दृष्टिकोण के कारण नारी चाहे 'सहज अपावन' और 'पाड़न की अधिकारी' ही बर्णों न रही हो, किन्तु उन्होंने 'रामचरितमानस' में या अन्यत्र नारी के जो मूर्त्त चित्र खींचे हैं, उनमें नारी का चरित्र अपनी पूर्ण मानवीय गरिमा के साथ उभरकर सामने आया है। कहने का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार वर्ग-समाजों के बन्धनों में जकड़ी रहने पर भी श्रमिक जनता ही वास्तव में भौतिक मूल्यों का उत्पादन करती आई है और इस प्रकार अपना रक्त-स्वेद बहाकर समूचे मानव-समाज को वर्गहीन समाज के लक्ष्य की ओर आगे बढ़ाती आई है, उसी प्रकार वर्ग-समाजों की परिस्थितियों से उत्पन्न विचार-भ्रंशवाग्रों या जीवन-जगत् को देखने की

वास्तविकता के सत्य

मनोव्यक्तियों के सांस्कृतिक अथवा कर्हे मानवीय आध्यात्मिक विकास को वे पग-पग आगे बढ़ाने

आगे बढ़ाने के लिए उन्होंने अपने जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

सामान्य जनता के जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

और साहित्यकारों की प्रतिभा, ईमानदारी और उनकी कृतियों की कलात्मक श्रेष्ठता को

परखने की वैज्ञानिक कसौटी भी यही है कि जान करके यह देखा जाय कि अपने जीवन-

काल की ऐतिहासिक परिस्थितियों द्वारा प्राप्त अनिवार्य विचार-शीमाओं के होते हुए

भी उन्होंने अपने जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

विकृत जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

को और नारी के जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

एक वृत्त में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

वर्गादि के जीवन-काल में जो प्रयत्न किये हैं, वे प्रयत्न ही

के ही प्रयत्न हैं। कला चूंकि वास्तविकता को ही प्रतिबिम्बित करती है इसलिए उनमें व्यक्त किसी भी विचार की सचाई वास्तविकता से तुलना करके ही जानी जा सकती है।

इतिहास भी यह बसनुवादी दृष्टि ही सांस्कृतिक विश्लेषण का सही मूल्योक्तन कर

सकती है और शोषक समाज में 'प्रगति' के सही अर्थ को हंग परिलक्षित करा सकती है।

जिस तरह प्राचीन काल के लेखक अपने जीवन-काल की विविध ऐतिहासिक परिस्थितियों

से उत्पन्न व्यापक सामाजिक जीवन के सन्-असन् और संघर्ष-असंघर्ष पदों में गतस्थ नहीं

रहे, बल्कि उन्होंने अपने हृदय की पूरी कसौटी और समवेदना से सोपित जनता की जीवन

परिस्थितियों का चित्रण किया और भ्रम और न्याय का पक्ष लिया, उसी प्रकार आज का

इतिहासकार भी समाज के ऊर्ध्वोन्मुखी विकास के प्रति तटस्थ नहीं हो सकता। तटस्थ होकर वह न प्राचीन लेखकों की महान् कृतियों का मूल्यांकन कर सकता है और न 'सांस्कृतिक विरासत' की रक्षा ही। इसलिए आज साहित्य के इतिहासकार के सामने प्रश्न केवल इतना ही नहीं है कि केवल भक्ति-काव्य, रीति-काव्य या आधुनिक काल की छायावाद, यथार्थवाद आदि प्रवृत्तियों को उन विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितियों के प्रसंग में रखकर जाँचे, जिन्होंने इन धाराओं को जन्म दिया तथा जिन्हें इन धाराओं ने प्रतिबिम्बित करके प्रभावित किया, बल्कि उनके सामने यह समस्या भी है कि वह—यदि हिन्दी-साहित्य की सीमा में ही रहें तो—चन्द, कवीर, जायसी, सूर, तुलसी, केशव, बिहारी, देव, पद्माकर, घनानन्द, मतिराम, भूषण आदि प्रमुख भक्त और रीतिवादी कवियों तथा राष्ट्रीय जागरण-युग के भारतेन्दु, श्रीधर पाठक, रत्नाकर, अयोध्यासिंह उपाध्याय, मैथिलीशरण गुप्त, प्रेमचन्द, प्रमाद, निराला, पन्त आदि साहित्यकारों की कृतियों के अध्ययन से उनकी वास्तविक महत्ता को उद्घाटित करें कि किस प्रकार वर्ग-समाज के इन प्रह्लादों ने वर्ग-समाज की विशिष्ट परिस्थितिजन्य विचार-सीमाओं में आबद्ध रहते हुए भी अपनी प्रतिभा से मनुष्य के गत जीवन या वर्तमान जीवन के संजीव चित्र अंकित किये हैं, जिनका कलात्मक सौन्दर्य, अर्थ-गाम्भीर्य और उदात्त मानववादी नैतिक अन्तःस्वर वर्तमान जीवन की विडम्बनाओं से संघर्ष करने वाले आधुनिक पाठक को भी प्रेरणा, स्फूर्ति, आशा और नई अन्तर्दृष्टि प्रदान करते हैं। हमारे राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय जीवन का संघर्ष जितना ही तीव्र होता जाता है, 'सांस्कृतिक विरासत' के सही मूल्यांकन का प्रश्न भी उतना ही महत्वपूर्ण होता जाता है और इस समस्या को हल करने के लिए साहित्य के वैज्ञानिक इतिहास की अनिवार्यता भी बढ़ती जाती है।

राष्ट्रीय साहित्य के निर्माण की समस्या

'साहित्य के इतिहास की समस्या' का सूत्र जहाँ छोड़ा था वहाँ से फिर पकड़ें। अन्तिम वाक्य था : "हमारे राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय जीवन का संघर्ष जितना ही तीव्र होता जाता है, 'सांस्कृतिक विरासत' के सही मूल्यांकन का प्रश्न भी उतना ही महत्त्वपूर्ण होता जाता है, और इस समस्या को हल करने के लिए साहित्य के वैज्ञानिक इतिहास की अनिवार्यता भी बढ़ती जाती है।" 'आलोचना' के दोनों अंकों^१ में हिन्दी के लगभग चालीस कृती आलोचकों ने हिन्दी-साहित्य के इतिहास, साहित्य की मुख्य-मुख्य युग-धाराओं और प्रवृत्तियों, हिन्दी साहित्य पर पड़े बाह्य और आन्तरिक प्रभावों, भाषा-सम्बन्धी प्रश्नों और हिन्दी साहित्य की पाँच सर्वाङ्कण्ट प्राचीन तथा आधुनिक कृतियों आदि का अपने ढंग से पुनर्परीक्षण और मूल्यांकन किया है। इससे हिन्दी साहित्य के वैज्ञानिक इतिहास की कोई सुनिश्चित रूपरेखा बन गई है, यह तो हम दावे के साथ नहीं कहेंगे, किन्तु वैज्ञानिक दृष्टि से इस दिशा में आगे भी सामूहिक और व्यक्तिगत प्रयत्न जारी रहने चाहिए, इसकी अनिवार्यता अवश्य सिद्ध हो गई है।

[खोज और मूल्यांकन द्वारा अपने साहित्य की मूलतः मानववादी 'सांस्कृतिक विरासत' को सुरक्षित रखने और उसे जन-साधारण तक पहुँचाने का कार्य तो पहले से और भी अधिक तत्परता से जारी रहना चाहिए, क्योंकि विचारों को स्फूर्ति, कर्म की प्रेरणा, सामयिक समस्याओं की चोना और आन्दोलन से या नौन्दर्व-बोध और भाग्य-बोध बढ़ाने के अतिरिक्त नये साहित्य के निर्माण की दृष्टि में उभार अत्यन्तक तात्पर्य रखने भी है कि वस्तु और रूप दोनों के लिए अनेकान अनेक पर ही निर्भर करना है। यह ठीक है कि केवल परम्परा ही वर्तमान जीवन को अपनी ओर से प्रभावित और नियंत्रित करती जाती है ऐसी एकतरफा शान नहीं होती। मनुष्य अपने वर्तमान क्रियाशील जीवन की चेतना और अनुभव द्वारा परम्परा को निरन्तर बदलता भी जाता है। हर युग के साहित्यकार अपने पूर्ववर्ती युग के देशी-विदेशी साहित्यकारों की कृतियों से सीखते हैं; उनसे वस्तु और रूप भी उधार लेते हैं, पर साथ ही वे परम्परा से निरभे भावों द्वारा अपने युग-जीवन की विशिष्टपूर्ण वास्तविकता और इतिहास-निर्धारक विचारों की समस्याओं का चित्रण करके इस परम्परा को सुरक्षा ही नहीं करके, बल्कि उभार के युगानुगत नया

संस्कार भी करते हैं, और अपनी मौलिक कृतियों से मनुष्य की सांस्कृतिक विरासत को उत्तरोत्तर समृद्ध बनाने जाते हैं। नाट्य, गद्य, निबन्धन, कथे, प्रयोग, आधुनिक या अनुकरण से परम्परा निर्जीव और अर्थहीन होती है, समृद्ध और विकसित नहीं होती। इसलिए इतिहास और परम्परा का अध्ययन-विवेचन-मूल्यांकन तभी सार्थक है जब वह वास्तविक रूप से साहित्य की रचनाशील शक्तियों को अनुप्रेरित करे और अपने सामाजिक जीवन के यथार्थ को कलात्मक अभिव्यक्ति देने के मार्ग में उठने वाली वस्तु-रूप-शैली और टेकनीक आदि से सम्बन्धित समस्याओं का उपयुक्त समाधान खोजने में उन्हें नई दृष्टि दे, ताकि वे मौलिक और श्रेष्ठ कृतियों की रचना कर सकें—ऐसी शक्तियों की जो अन्तर्गत आन्तरिक शक्ति और सौन्दर्य से अपने राष्ट्रीय जीवन की इतिहास-निर्दिष्ट समस्याओं का यथार्थ-चित्रण करते हुए भी (या कहें कि इस कारण ही) विश्वजनीन (यूनिवर्सल) और सर्वकालिक महत्ता प्राप्त कर सकें। यहीं पर राष्ट्रीय कला और साहित्य के निर्माण की समस्या उठ खड़ी होती है। हिन्दी साहित्य के इतिहास और भावी विकास की मुख्य दिशा को समझने के लिए इस समस्या पर विचार कर लेना जरूरी है।

साहित्य के सम्बन्ध में 'राष्ट्रीय' शब्द का प्रयोग हिन्दी के इतिहासकारों ने भी किया है, किन्तु संकुचित अर्थ में ही। सन् २० से ४२ के बीच जो राष्ट्रीय आन्दोलन मुखर था, उससे सम्बन्धित या उसको प्रतिबिम्बित करने वाले साहित्य को ही राष्ट्रीय कहा जाता है। ऐसी साहित्य चर्चा राजनीतिक आन्दोलनों की सामयिक उत्तेजना के समय ही प्रिय लगता था और उन आन्दोलनों के मन्द पड़ते ही या समझौतावादी पथ पर अग्रसर होते ही इस साहित्य की उपयोगिता और अभील भी खत्म हो गई, इसलिए अच्छे लेखक 'राष्ट्रीय' शब्द से ही चौकन्ने हो जाते हैं। जो कवि आज भी 'राष्ट्रगीत' का राष्ट्रीय आन्दोलन की प्रतिबिम्बित करने वाली रचनाएँ लिखते हैं, वे ये बात मुझदिनों या 'इन्दु-मर्मा' जैसे उदात्त भाव अथि क मूळ निर्माण नहीं कर पाते। साहित्य और कला में 'राष्ट्रीय' शब्द का इतना गंभीर अर्थ ग्रहण करना सर्वथा गलत है। इसका तो यह मतलब हुआ कि राष्ट्रीय साहित्य कुछ विशेष प्रकार की राजनीतिक रचनाओं का ही नाम है; कि यह साहित्य केयय विभाग का साहित्य है और केवल गुजाम देशों में ही पैदा हो सकता है—जो देश स्वतन्त्र हैं वहाँ राष्ट्रीय साहित्य और कला सम्भव ही नहीं; कि आज-ही के लिए अर्थात् करने वाले गुजाम देशों में भी राष्ट्रीय साहित्य तो धार गहन द्वारा नहीं है; कि इस अवृत्ति को स्फुट रचनाएँ आन्तरिक महत्त्व की ही हो सकती हैं; कि ऐसी रचनाओं के करने वाले ही राष्ट्रीय कवि या लेखक हैं, अन्त लेखक और कलाकार राष्ट्रीय नहीं हैं। 'राष्ट्रीय' का यह संकुचित अर्थ लाया जाता है, इतना स्पष्ट उदाहरण यह है कि मैथिलीप्रान्त गद्य, गाल्खनबाल चतुर्दशी, सुभद्राकुमारी चौहान, तपोनि का 'दिगम्बर' को तो राष्ट्रीय कवि कहा जाता है, किन्तु कबीर, तुलसी, तूर, प्रताप, पन्न, गिराना आदि भवन और अत्यावश्यक कृतियों को राष्ट्रीय कवि कहने का बात कल्पना में भी नहीं उठती। इस धारणापूर्ण धारणा का कारण सिर्फ यह है कि लोग राष्ट्रीय (नेशनल) और राष्ट्र-

वादी (नेशनलिस्ट) में भेद नहीं करते।

इसलिए राष्ट्रीय शब्द का उच्चारण होते ही लोग सतर्क हो जाते हैं। साहित्यकार या सभ्रान्त पाठक इसे निन्दा की दृष्टि से देखते हैं। दरअसल राष्ट्रीय साहित्य का विरोध तीन दिशाओं से होता है। एक तो उन रीति-रिवाजों की परम्परा के पुजारी अध्यापकों की ओर से जो श्रेष्ठ साहित्य की रचना के लिए शास्त्रीय नियमों का पालन अनिवार्य समझते हैं। दूसरी ओर साहित्य में राष्ट्रीय गणों की अवहेलना वे लोग करते हैं जो

का लक्षण समझते हैं। 'जेलर', 'नदी के द्वीप' और हिन्दी की नई प्रयोगशील कविता में शैली

की विशेषताएँ हैं। राष्ट्रीय गुणों की दृष्टि से राष्ट्रीय साहित्य की रचना से श्रेष्ठ साहित्य की रचना के लिए शास्त्रीय नियमों का पालन अनिवार्य समझते हैं। दूसरी ओर साहित्य में राष्ट्रीय गणों की अवहेलना वे लोग करते हैं जो

तर बेजान तुकबन्दियाँ होती हैं या केवल अलंकारिक गर्वोक्तियाँ। कुछ दिन पहले राष्ट्रीय शब्द से उनकी चिड़ इस सीमा तक बढ़ी थी कि देश-प्रेम की भावना को भी वे सन्देह की दृष्टि से देखने लगे थे। परम्परा के प्रति भी उनका आदरभाव कृत्रिम है, क्योंकि परम्परा में वे केवल उन्हीं लेखकों को शामिल करते हैं जो अब नहीं रहे; जो हैं, वे परम्परा से बाहर, वर्ग-स्वार्थों से आक्रान्त, प्रतिक्रियावादी साहित्यकार ही उन्हें नजर आते हैं।

ये मध्यवर्गीय भावना के प्रतिनिधि दृष्टिकोण हैं, जो राष्ट्रीय आजादी के संघर्ष और राष्ट्रीय साहित्य की केवल राष्ट्रवाद और नस्लवाद के रूप में ही देखते हैं, और उसे अन्तर्राष्ट्रीय साहित्य का विरोधी समझते हैं।

हम इस भ्रान्ति का निराकरण जरूरी समझते हैं, क्योंकि स्वस्थ राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय साहित्य के विकास में ये दिग्भ्रान्त प्रवृत्तियाँ बाधक हैं। राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय साहित्य में कोई आन्तरिक विरोध नहीं है और न राष्ट्रीय साहित्य राष्ट्रीय साहित्य का पर्याय ही है। 'राष्ट्रीय' का अर्थ बहुत व्यापक है।

इसलिए 'साहित्य के इतिहास की समस्या' में हमने लिखा था: 'सभी जानते हैं कि देश की अन्य प्रमुख भाषाओं के आधुनिक साहित्यों की ही तरह हिन्दी का आधुनिक साहित्य भी हमारे राष्ट्रीय जागरण के युग की पैदावार है। या कहें कि राष्ट्रीय जागरण ही आधुनिक युग में भारतीय सांस्कृतिक नव-निर्माण (रिनेसां) की अन्वेषणा बना है।' आगे चलकर हमने यह भी स्पष्ट किया था कि 'इस सांस्कृतिक नवनिर्माण (रिनेसां) की प्रक्रिया को अभी पूरा होना शेष है। किन्तु 'भारतीय सांस्कृतिक नवनिर्माण (रिनेसां) की प्रक्रिया का राष्ट्रीय जागरण के साथ ही शुरू हुई है? हमारी उन्नत स्थापना में निश्चय ही ऐसी संकीर्णता ध्वनित है, क्योंकि इतिहास को साक्षी कल और है। 'सांस्कृतिक

साहित्य' को जो शिक्षा आरम्भ भारतेन्दु ने हुआ, राष्ट्रीय जागरण के युग की पैदावार कहा जा सकता है, लेकिन वास्तव में यह भारतीय रिनैसां का द्वितीय उत्थान है। प्रथम उत्थान तो सम्भवतः अन्त-पूर्विक ही था और जो नुक़ होता है। अर्थात् धार्मिक-भ्रम का दृष्टि में रखकर हम कह सकते हैं कि भारतीय रिनैसां के प्रथमक बन्धीर है भारतेन्दु नहीं। कहने का तात्पर्य यह कि समूचा हिन्दी साहित्य (और इसी प्रकार देश की अन्य जातीय भाषाओं का साहित्य भी) भारतीय रिनैसां के प्रथम और द्वितीय उत्थानों की पैदावार है—यह नव-जागृति और सांस्कृतिक नव-निर्माण का राष्ट्रीय (नेशनल) साहित्य है। इन दोनों उत्थानों के बीच ह्रास और अधोगति का काल भी आया, किन्तु इस कारण ही प्रथम उत्थान को भारतीय संस्कृति के इतिहास में उसके वास्तविक गौरव से वंचित करके 'मध्यकालीन' कह देना संगत नहीं दीखता।

यूरोप में राष्ट्रीयता का विचार मध्ययुग के बाद सांस्कृतिक नव-जागरण के आरम्भ में पैदा हुआ। तब तक जातीय आधार पर राष्ट्रों का निर्माण नहीं हुआ था, लेकिन व्यापारी वर्ग की शक्ति बढ़ने लगी थी और सामन्तवाद का ह्रास हो चला था। इन नये परिवर्तनों ने सांस्कृतिक जागरण के लिए व्यापक परिस्थितियाँ तैयार की और यूरोप के विभिन्न देशों में राष्ट्रीय साहित्य और कला का निर्माण शुरू हुआ। राष्ट्रीय कला या साहित्य से तात्पर्य उस कला और साहित्य से है जो जन-साधारण की भाषा, लोक-वार्ता, लोक-साहित्य, पौराणिक कथाओं और जन-शक्तियों के मूलिक युग-जातीय मूल्यों के प्रति जागरण के लिए प्रेरणा देता है, जो जन-जीवन के विकास का सम्भावनाओं के बीज नवनाधारण का बीज अपने स्थानीय और अन्त-पट्ट-साम्य रूपों में लोक-साहित्य और लोक-कला के माध्यम से प्रकट रहे।

हमारे देश में भी राष्ट्रीय भाषा की भाषना मध्य-युग के अन्त में और सांस्कृतिक नव-निर्माण के आरम्भ में पैदा हुई। मध्ययुग में वैदिक और अर्वाँदिक धर्म-साधनाओं का विरोध बढ़ना रहा और अनेक तान्त्रिक प्रभाव भारतीय साधना को नया रूप और संस्कार देने लगे। उन दिनों धर्म ही लोक-चेतना की अभिव्यक्ति का माध्यम था। सामाजिक जीवन का वैपथ्य, उच्च वर्गों और नीच जातियों का आन्तरिक द्वन्द्व—अर्थात् उस युग का वर्ग-नाधर्म, मनुष्य की चेतना में अनेक परस्पर-विरोधी धर्म-साधनाओं के माध्यम से लड़ा जा रहा था। इस लड़ाई में जन-साधारण की लोक-चेतना के प्रतीक तान्त्रिक प्रभाव ही प्रबल शिद्ध हुए।

इस बीच उत्तर भारत में विदेवी आक्रमण लगातार होने लगे थे जिससे समाज के नैतिक और धार्मिक जीवन में उच्च जातियों का नियन्त्रण हीला पड़ने लगा था और जब कई असाहिद्यों की राजनीतिक प्रव्यवस्था और मुसल-फिर के बाद तुलतानों का राज्य-

स्थापित हुआ और दिल्ली में केन्द्रीय शासन, केन्द्रीय कानून, केन्द्रीय कर-व्यवस्था और केन्द्रीय सेना की सुरक्षा में व्यापार चलने लगा तो इन मन्त्रों परिणामस्वरूप देश की विभिन्न जातियों (नेशनलिटीज) में अपनी जातीय चेतना उद्बुद्ध हुई। इसके फलस्वरूप राष्ट्रीय एकता की भावना और राष्ट्रीय साहित्य और कला का जन्म हुआ। उसी काल में काँगड़ा और राजपूताना की चित्रकलाएँ और अन्य-अन्य जातियों के नृत्य और संगीत के विभिन्न राष्ट्रीय रूप लोक-वार्ता, लोक-भाषा और लोक-कला का आधार लेकर विकसित हुए। दस्तकारियों ने भी लोक-जीवन की जातीय विशेषताओं को ग्रहण करके एक अभिनव शौष्ठव प्राप्त किया। इसलिए यह सांस्कृतिक जागरण चतुर्मुखी था। इसका आधार जातीय था। इमने देश की अलग-अलग जातियों में अपनी जातीय एकता की भावना जाग्रत की और उनमें जातीय प्रगति और आजादी की आकांक्षा उत्पन्न की।

इन तथ्यों की ओर हम केवल इसलिए संकेत कर रहे हैं कि साहित्य और कला में राष्ट्रीय आन्दोलन के प्रति जो संकुचित धारणा इस बीच बन गई है, वह निर्मूल हो जाय, और हम सामान्य तथ्य को समझे इतिहास लेखक और साहित्यकार अपने-आपने समझें कि हर देश के साहित्यकारों को अपने-आपने देश के साहित्य के विकास में समानता से उत्तम साहित्य के विकास के लिए सामान्य तथ्यों को समझना आवश्यक है। इस दृष्टि से इतिहास का अध्ययन करने पर ही हम इस तथ्य की स्थापना कर सकते हैं कि हिन्दी में राष्ट्रीय-साहित्य का निर्माण कवीर से प्रारम्भ होता है, वे ही हमारे सांस्कृतिक पुनर्जागरण के प्रवर्तक हैं।

मध्य-युग में पहले या मध्य-युग में भी, संस्कृत भाषा ही साहित्य-रचना का माध्यम थी, परन्तु मध्य-युग में इन भाषास्वयं परम्पराओं का अभाव था, जिससे साहित्य की परम्पराओं में प्रेरित होने लगी-विधाओं की दृष्टि की जिनमें जनता के जीवन और उनकी समस्याओं का पुरा चित्रण प्रकट हो जाय। कवीर और झुंड के पदों, और जगन्नी और जलन्नी के महाकाव्यों में उग समुद्र के जन-जीवन का पुरा चित्र मिलता है। क्योंकि उनकी कला का आधार लोक-साहित्य और लोक-भाषा की परम्पराएँ हैं। इसीलिए वे न केवल सामान्य पाठकों के लिए रोचक हैं, बल्कि और जातीय-भावना जगाने में सक्षम हैं। अतः इस कारण ही वे साहित्यिक महत्त्व भी पा सकते हैं।

सोचना कि कवियों ने अथवा लोक-वार्ता और लोक-भाषा के रूपों का सर्वथा त्याग तो नहीं किया लेकिन उन्हें आसानी-विधाओं में आधुनिक सोच-वृत्त करने की कोशिश की जिसका परिणाम यह हुआ कि मध्य-युग का मार्जित होगा तथा लेकिन राष्ट्रीय-काव्य के 'एडिशन' रूप उपस्थित हो गए जिनका विमोचन करके भक्त कवियों ने अपने युग के जन-जीवन को चित्रित कर उनके इतिहासिक सत्य का उद्घाटन किया था। सोचि-

कालीन कवि राष्ट्रीय साहित्य की व्यापक आधारभूमि से हटकर जीवन के एकांगी चित्रों की आवृत्ति में ही रमे रहे।

भारतेन्दु के समय में एक विदेशी शासन के स्थापित होने के विरुद्ध राष्ट्रीय भावना की जागृति से कला और साहित्य में फिर एक उमंग आया और राष्ट्रीय साहित्य का दूसरा उत्थान शुरू हुआ।

इस उत्थान में देश के विभिन्न भाषा-क्षेत्रों में राष्ट्रीय साहित्य और कलाओं का जैसा अभूतपूर्व और सर्वतोमुखी विकास हुआ, उसके इतिहास से तो सभी पाठक परिचित हैं। यह विकास कुछ बैसा ही महान् था, जैसा पुश्तक के समय से लेकर तॉलस्तॉय और गोंकी तक रूप में हुआ था और जिसने वहाँ पर राष्ट्रीय साहित्य और कला के एक नये उत्थान की भूमिका भी तैयार की। हमारे यहाँ हिन्दी, उर्दू, बंगाली, गुजराती, मराठी, तमिल, तेलुगु आदि, देश की अग्रगण्य भाषाओं में इस बीच अनेक ऐसे प्रतिभा-सम्पन्न कवि, कथाकार और नाटककार हुए हैं जिनकी कृतियाँ देश के विभिन्न भाषा-भाषी पाठकों में ही लोकोपिय नहीं हैं, बल्कि उनमें से जिनका अनुवाद यूरोपीय भाषाओं में हो सका है, वे अन्तर्राष्ट्रीय महत्त्व भी पा गई हैं। इसी तरह इस बीच विभिन्न प्रदेशों के जातीय संगीत, नृत्य, चित्रकला तथा अन्य कलाएँ, जिनका विकास अवरोध पड़ा था, राष्ट्रीय-जागरण का अनुकूल वातावरण पाकर पुनः विकसित हुईं, और प्रत्येक क्षेत्र में महान् प्रतिभाओं का विकास हुआ। भारतेन्दु, बंकिम, रवीन्द्र, इक्ष्वाल, जोश, प्रेमचन्द, प्रसाद, पन्त, निराला, जैनेन्द्र, अच्युतनाथ, नन्दलाल बोस, जैमिनी राय, उदयशंकर, विष्णु दिगम्बर, कृष्ण खँ और उस्ताद दनायरायनी खाँ आदि इस युग के साहित्यकार और कलाकार इसलिए महान् और अनर नहीं हैं कि उनकी कृतियों में देश-काल की परिस्थितियों और राष्ट्रीय जीवन से अनलग्न कोई ऐसी कल्पित विद्वज्जीनता है या मनुष्य-साध के ऐसे अमूर्त गुणों का आकाश करने का प्रयत्न है, जो शाश्वत और कालातीत है। ऐसी अमूर्तता उनकी कृतियों में नहीं है। कथि-गुरु रवीन्द्र की उचित के अनुनाद 'भवीम में ही असीम' को, राष्ट्रीय में ही विषयजगीन को प्रोत्थिम्बन करने को साधना उन्होंने की है। भीमराव ने राष्ट्रीय आन्दोलन की एकता ने इस युग में प्रत्येक प्रादेशिक भाषा-क्षेत्र में असीम वार्त्तक जनता के आतीय सांस्कृतिक जीवन में अगतने असीम इतिहास के गौरव से परिचित होने की जिज्ञासा अपनी वर्तमान दुःखस्था के कारणों को शमलने की उत्कण्ठा, आजादी, प्रगति और एकता की वलननी आकांक्षा, और विश्व की अन्य जातियों की संस्कृतियों में जो-कुछ सामान्य है और जो विशिष्ट है, अर्थात् मानव-प्राणियों की मूल सामान्यता और ताता कृतत्मक निभिलता को स्वीकार करने की उदार विद्व-वन्धुत्व की भावना अम नई थी, जिनसे प्रबुद्ध पाठकों और दर्शकों की माँग अधिकतर ऐसे साहित्य और कलाकृतियों के लिए ही होने लगी जो इन विषयों की गम्भीरतम अज्ञता जना सकें, उन्हें नई रोजनी, नई अन्वृष्टि और नई प्रेरणा से सकें और राष्ट्रीय एकता की भावना को अक्षुब्ध कर सकें। देश के सांस्कृतिक जीवन का वातावरण कला-

निर्माण के लिए अनुकूल पाकर हमारे साहित्यकार और कलाकार एक नये उत्साह से सभी क्षेत्रों में कला के राष्ट्रीय आधार खोजने की ओर उन्मुख हुए। राष्ट्रीय विरासत, राष्ट्रीय मुहावरे और राष्ट्रीय रूप-विधानों को अपनाने की कोशिश हुई। लोकवादी, इतिहास और पुराण-कथाओं के माध्यम से राष्ट्रीय-जीवन की समस्याओं का उद्घाटन किया गया। ये समस्याएँ नैतिक, सामाजिक और कभी-कभी धार्मिक और राजनीतिक स्तरों पर भी उठाई गईं।

किन्तु रवीन्द्र, शरत्, इकबाल और प्रेमचन्द की पीढ़ी समाप्त होते ही हमारे देश की विभिन्न भाषाओं और कलाओं में जैसे यह द्वितीय उत्थान भी समाप्त हो गया। सम्भवतः इसका मुख्य कारण यह था कि एक ओर तो राष्ट्रीय आन्दोलन अपनी आन्तरिक असंगतियों के कारण विच्छिन्न होकर विपरीत दिशाओं में चल निकला, और दूसरी ओर इस वैपश्य के परिणामस्वरूप देश के सांस्कृतिक जीवन की एकता भी छिन्न-भिन्न हो गई। प्रगतिवादियों ने इस ह्रास की रोकने की कोशिश की, लेकिन वे स्वयं समस्या के ऊपरी रूप से ही परिचित थे, उसके वास्तविक रूप को पहचानने की अन्तर्दृष्टि उनमें उस समय न थी। इस व्यापक विभ्रंजलता के दौर में हमारे अनेक प्रतिभाशाली साहित्यकार और कलाकार भी राष्ट्रीय कला के पथ से हटकर पाश्चात्य देशों में नित्य नये-नये नामों से प्रचार पाने वाली साहित्य और कला की ह्यासोन्मुखी तथा मात्र रूपवादी प्रवृत्तियों को ही विश्वजनीनता और आधुनिकता की कसौटी मानकर उनकी ओर आकृष्ट हुए और नाम, जगह और वेश बदलकर उनकी अनुकृतियाँ तैयार करने लगे। अपनी कृतियों के लिए विश्वजनीन और सर्वकालिक महत्ता पाने की कोशिश में पाश्चात्य की अधुनातन प्रवृत्तियों का अनुकरण ही उनका साधन और साध्य बन गया। परन्तु यह प्रयत्न निष्फल ही होता, इस तथ्य को हृदयंगम कराने के लिए तात्त्विक विवेचन की अपेक्षा हो सकती है, लेकिन हम यहाँ पर एक उदाहरण देकर ही संतोष करेंगे। गुप्त वर्ग अन्तराष्ट्रीय फिल्म प्रदर्शनी के अवसर पर 'बाइसिकल थ्रीफ' (चोर) के प्रसिद्ध हंगेरियन दिग्दर्शक ने भारतीय फिल्मों के बारे में अपना मत प्रकट करते हुए कहा था कि भारतीय फिल्मों में हालीवुड की तकल होनी है। इसी कारण दैनिकीय परिधियों के द्वारा हुए भी उनका अन्तराष्ट्रीय महत्त्व नहीं हो सकता, क्योंकि उनमें भारत के विशिष्ट राष्ट्रीय जीवन की भाँती नहीं मिलती। हालीवुड की तकल करके भारतीय फिल्म-तथा वा अण्णा वैशिष्ट्य और व्यक्तित्व नहीं रहता, कि अन्य देशों के दर्शक भारतीय जीवन का अन्तरंग परिचय पाने के लिए उन्हें देखने को उन्मुख रहा करें।

राष्ट्रीय तत्त्व का तिरस्कार करके एक थोथी विश्वजनीनता की ओर झुकने की प्रवृत्ति फिल्म-व्यवसाय की ही विशेषता नहीं है। साहित्य-कला के अन्धान क्षेत्रों में भी वावसायी-वर्ग की ओर से ऐसी अनुकरण-वृत्ति को प्रोत्साहन दिया जा रहा है, अर्थात् राष्ट्रीय कला और साहित्य की विचार-वस्तु और रूप-विन्यास, इन दोनों का क्षेत्र संकीर्ण और कृत्रिम बनावा जा रहा है। फलतः इस प्रातिकूल वातावरण में भारतीय सांस्कृतिक

पुनर्जागरण के तृतीय उत्थान का स्वाभाविक विकास अवरुद्ध हो रहा है।

हिन्दी-साहित्य के प्रसंग में रखकर विचारें। हमारे यहाँ रचनात्मक प्रयोगों और प्रयत्नों की कमी नहीं; और प्रतिभाएँ भी विरल नहीं। हर ओर नवीनता-ही-नवीनता के दर्शन होते हैं। कविता का मुहावरा और शब्द-विन्यास, उपमाओं और प्रतीकों की योजना नवीन है; कहानियों के विषय और पात्र, घटनाएँ और समस्याएँ नवीन हैं; नाटकों की शैली और रचना-तन्त्र नवीन है; उग्न्यासों की तो बात ही निराली है। उनको खोलकर पढ़ने की ज़रूरत भी नहीं। उनका बहिरंग और कलेवर तक नवीन है। जिन पाठकों ने शरत्, रवीन्द्र, प्रेमचन्द, और जैनेन्द्र की दुबली-पतली कृतियाँ पढ़कर ही सिर धुना था, वे गत दस-पन्द्रह वर्षों में प्रकाशित हज़ार पृष्ठों की ड्यूड़ी पार करने में कटिबद्ध दीखते बृहदाकार हिन्दी-उपन्यासों पर नज़र पड़ते ही कुछ खो-से जाते हैं। आशा वैधन्ती है कि भारी-भरकम डील-डौल से तॉलस्तॉय, ह्यूगो, डिक्सेन्स, बाल्ज़क और रोम्यारोलाँ की महाकृतियों को चुनौती देने वाले इन उपन्यासों में शायद इस युग के भारतीय जीवन का 'एपिक' चित्रण होगा। किन्तु पढ़कर जब ज्ञात होता है कि लेखक की विचार-पूँजी की कमी के अनुपात में ही इन उपन्यासों का विस्तार भी अधिक हुआ है और लेखक किसी के प्रति अपने निजी पूर्वग्रह, घृणा या प्रेम को व्यक्त करने के लिए ही किसी पाश्चात्य कृति की शैली और टेक्नीक की नकल करके कठपुतली पात्रों की सृष्टि कर रहा है, या उसने जो-कुछ देखा-सुना है उसे ब्यौरेवार बयान करके अपना आत्म-प्रदर्शन करने पर तुला है, तो इस सारी नवीनता के प्रति वितुष्णा ही नहीं होती, प्रतिभा के इस विराट् अपव्यय पर क्षोभ से हृदय छिदने भी लगता है। यही सामान्य स्थिति है। अपवाद भी हैं, पर अपवाद तो अपवाद ही हुए। साहित्य की विचार-वस्तु की दृष्टि से इसी कारण हमने 'यथार्थ और साहित्य'^१ का प्रश्न उठाया था, क्योंकि इन दिनों सामान्य प्रवृत्ति जीवन के यथार्थ से हटकर औसत जीवन की औसत घटनाओं के प्रकृत चित्र खींचने की ओर है। भ्रमवश केन्द्रीय विचार-वस्तु से रहित इस यथातथ्य असम्बद्ध चित्रण को ही हमारे साहित्यकार यथार्थवाद या जीवन का यथार्थ चित्रण समझते हैं। आज हमने राष्ट्रीय साहित्य के निर्माण का प्रश्न भी इसी कारण उठाया है, क्योंकि एक भ्रमक विद्वजनीनता के मोह में वे साहित्य की अधिक सीमित और आत्म-केन्द्रित बनते जा रहे हैं, और विश्व-साहित्य के इतिहास के इस व्यापक सत्य को गलत रहे कि मानव-जीवन के विद्वजनीन सत्य उसके विशिष्ट ऐतिहासिक और राष्ट्रीय जीवन के माध्यम से ही उद्घाटित हो सकते हैं; कि कला में राष्ट्रीय तत्त्व जितना ही गहरा होगा, उसे विद्वजनीन स्वीकृति मिलने में उतनी ही आसानी होगी।

इसलिए राष्ट्रीय साहित्य और कला के निर्माण की समस्या के दो पहलू हैं :

(१) ऐसी परिस्थितियों को पैदा करना जिनमें राष्ट्रीय कला और साहित्य अकुञ्चित रूप

१. इस संग्रह में अन्यत्र प्रकाशित निबन्ध।

में विकास कर सकें, अर्थात् समाज का सांस्कृतिक जीवन ऐसा बनाएँ जो कला-सर्जन में प्रेरक बने, बाधक नहीं। (२) विश्व की कला, और विज्ञान की विरासत से जो कुछ सीखा जा सकता है, सीख कर ऐसी कृतियों का निर्माण करने का प्रयत्न करना जिनमें इस युग ने हमारी जनता के सामने जो नैतिक और सामाजिक प्रश्न उठा दिए हैं उनको कलात्मक अभिव्यक्ति देने तथा अपनी जनता के चारित्रिक गुणों का उद्घाटन करने की समस्या का समाधान पा सकें। ऐसी कृतियाँ ही अपनी विचारोत्तेजक शक्ति से जनता की सांस्कृतिक आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकती हैं और साथ ही अन्य देशों की जनता के आगे हमारे राष्ट्रीय जीवन का मही-मही प्रतिनिधित्व करके एक-दूसरे को अधिक निकट लाने में योग दे सकेंगी। ऐसी कृतियाँ ही वास्तव में अन्तराष्ट्रीय या विश्वजनीन महत्ता प्राप्त करती हैं।

राष्ट्रीय साहित्य और कला के तृतीय उत्थान के लिए यही व्यावहारिक समस्याएँ हमारे सामने हैं। आज की प्रतिकूल परिस्थितियों में राष्ट्रीय-सांस्कृतिक जीवन एक व्यंग्यपूर्ण हकीकत बन गया है, जिसमें उच्च कोटि का साहित्य और कला का फलना-फूलना सम्भव नहीं दीखता। इसलिए तृतीय उत्थान के लेखक और कलाकार को पाश्चात्य देशों की ह्लासोन्मुखी सामयिक प्रवृत्तियों का आकर्षण छोड़ यथार्थ जन-जीवन के सत्यों को उद्घाटित करने वाली श्रेष्ठ कलाकृतियों का निर्माण भी करना है और अनुकूल सांस्कृतिक जीवन के लिए संघर्ष भी।

साहित्य में पूर्ण मानव की प्रतिष्ठा

'युगवाणी' के एक गीत में कवि श्री सुमित्रानन्दन पन्त ने माँग की है :

आज मनुज को खोज निकालो !

जाति वर्ण संस्कृति समाज से

मूल व्यक्ति को फिर से चालो !

... ..

खंड मनुज को फिर से ढालो !

किन्तु यह एक खेदजनक स्थिति है कि प्रेमचन्द के बाद हिन्दी में जिस साहित्य की सृष्टि हुई है—चाहे वह प्रगतिवादियों द्वारा रचा गया हो या प्रतीकवादियों, न्योगवादियों, छायावादियों और प्रकृतिवादियों द्वारा—उसमें हमारे समाज के अस्त-वर्त-समाज के संघर्षशील मानव के समग्र व्यक्तित्व का चित्रण नहीं हो पाया है। ऊपर से यह रचनाएँ किसी भी विचारधारा से अनुप्रेरित क्यों न हों, उनके अन्तर में एक दृष्टिसाम्य तो मिलता ही है कि उनमें 'खंड मनुज को फिर से ढालने' या 'मनुज को खोज निकालने' की यथार्थवादी प्रवृत्ति का न्यूनधिक अभाव है। उनमें ऐसे समग्र मानव को 'खोज निकालने' का प्रवृत्ति और स्पर्धा का अभाव है जो हमारी गुनामी, सामन्ती और पूँजीवादी वर्ग-सम्बन्धों की क्रूरता, अनैतिकता, अन्याय, साम्प्रदायिक द्वेष, अशिक्षा, भुखमरी, चोर बाजारी, महामारी—मनुष्य के व्यक्तित्व को भौतिक और तैतिक अन्धकार में आवेष्टित करके खण्ड-खण्ड, विकृत और विकलांग बनाने वाली वर्तमान जीवन की सघन आधि-व्याधि-दुःख-दैन्य, अनिश्चितता और दुनिवार कठिनाइयों—में पग-पग पर टोकरे खाकर भी निराशा और हताशा नहीं है, जो संपर्कों में पराङ्मुख नहीं है, जो युग-पुरुष है, एक 'टाइप' है अर्थात् जो सम और विपम परिस्थितियों में अर्थार्थ और संभाव्य, व्याप्त और सनाष्टि की मार्मिक समन्वित का युगानुरूप जीवन्त प्रतिनिधि है।

प्रतीकवादी या प्रयोगवादी लेखक नये प्रयोगों—नवीनता, उक्ति-वैचित्र्य और मनोवैज्ञानिकता—के नाम पर साहित्य में मनुष्य के समग्र व्यक्तित्व के पुनर्निर्माण की समस्या को तिलांजलि देकर उसे और भी एकांगी, अनागाजिक और विकृत बनाने में इत्त-चित्त रहे हैं और जगमें से कुछ अनेक सत्याभासों की आड़ लेकर साहित्यिक प्रतिक्रियावाद को प्रश्रय देते रहे हैं। इसके विपरीत प्रगतिवादी और समाज का दयालुत्व, पौरोहित्य उभरिभूत करने वाले प्रकृतिवादी या तो यथार्थवाद से प्रय-भ्रष्ट होकर और अपने को

प्रचार-साहित्य की संकीर्ण सीमाओं में धार्मिक सामयिक जीवन-वास्तव को अपने मनचाहे ढंग से ही देखने के आदी रहे हैं या इतिहास की सम्भावनाओं से उसका विच्छेद करके, केवल उसके वर्तमान कुत्सित रूप को ही निःसंग, निष्क्रिय दर्शक की भाँति देखते रहे हैं, अर्थात् जो उसके ग्रन्थकार के ही चित्रकार हैं, इतिहासक्षितिज पर उगते प्रगति-मूर्त्य की रश्मियों के नहीं। इस प्रकार यह दोनों प्रवृत्तियाँ भी मनुष्य के व्यक्तित्व के एकांगी और विकृत रूप को ही पेश करती आई हैं, उसके सम्पूर्ण, सक्रिय, मूर्त्त वास्तविक रूप को नहीं। निस्सन्देह, साहित्य और संस्कृति को सर्व-जन-सुलभ बनाने वाले उत्पादन-साधनों (फिल्म, रेडियो, प्रेस) के उत्तरोत्तर विकास और हमारी राष्ट्रीय आवश्यकताओं के दबाव से, इस बीच, हमारे देश में साहित्यिक निर्माण में परिमाण-वृद्धि तो अवश्य हुई है, परन्तु महान् और स्थायी मूल्य के साहित्य की रचना अपेक्षया बहुत कम हुई है। अन्य क्षेत्रों की ही तरह कला-साहित्य-संस्कृत के क्षेत्र में भी उसके प्रचार-साधनों के संचालकों का उद्देश्य मुनाफ़ा कमाना ही है, जनता को संस्कृत बनाना नहीं, जिससे इस बीच जनता की कलारुचि विकृत और मस्ती हुई है और अपवादों को छोड़कर साहित्य का सामान्य स्तर भी नीचा हुआ है।

एसे सर्वव्यापी संकट के समय 'अज्ञेय' की तरह इस ह्याम और गतिरोध को, लेखकों के सरकारी नौकरियों में चले जाने या राजनीतिक पार्टियों और विचारधाराओं से सम्बद्ध हो जाने के कारण बताकर हम एक आलोचक के दायित्व से छुटकारा नहीं पा लेना चाहते। हमारे देश की ऐतिहासिक परिस्थितियों का यह स्वाभाविक परिणाम है कि हमारी राष्ट्रीय भाषाओं के अनेक लेखक और विद्वान् सरकारी और अर्ध-सरकारी विभागों में लगेंगे ही, और जब तक भारतीय जनवादी क्रान्ति पूर्णतः सफल नहीं हो जाती, उस समय तक और उसके बाद भी, हमारे अधिकांश लेखक विभिन्न राजनीतिक विचारधाराओं में से किसी-न-किसी को अपनाते ही जायेंगे, क्योंकि हमारे साहित्यकार 'विशंकु' के वंशज नहीं हैं—सामाजिक प्राणी हैं, सामाजिक जीवन के संघर्ष और पुनर्निर्माण के कार्य से तटस्थ 'कला के लिए कला' वादी नहीं हैं, अतः सामाजिक परिवर्तनों को ठुकराकर व्यक्ति की काल्पनिक 'स्वतन्त्रता' की घोषणा करने में भी उनमें नहीं है। प्रतिभाएँ अगर 'मर' रही हैं या नई प्रतिभाएँ जन्म नहीं ले रही तो इसका कारण केवल लेखकों का 'सरकारीकरण' या राजनीति में उनकी सक्रिय रुचि नहीं है। प्रतिभाओं या नया घोटने वाले कार्यों में समझने के लिए वर्ग-समाज की दूर वास्तविकता को सजग जाग्रत करनी चाहिए, जिसमें रहकर और जिसके विरुद्ध अधिराम संचरण करने ही प्रतिभाएँ आज तक उभरी हैं। सरकारी नौकरी में बान्धुल्य होति ही एक ईमानदार और वस्तुनिष्ठ कलाकार के लिए इस संचरण का अंत नहीं हो जाना। कठिनतर चाहे ही आज। और राजनीतिक चेतना तो उसे कहीं भी रहकर संचरण के लिए नया मनावल और प्रयोग हो दे सकती है।

इसी प्रकार नौकरानी गृह की तरह आत्म-प्रवचना में पहुँकर विश्व-साहित्य के अनेक निर्माणग्रंथ—जैसे ब्राउनिंग, बोनी, राइट्स बर्न, क्रिस्टिना रोकेटी, चेखव, गेरीडिथ आदि—का वर्तमान हिन्दी लेखकों के रूप में एक साथ और एक ही समय 'पुनर्जन्म' कारक

हम एक आलोचक के दायित्व से छूटकारा नहीं पा लेना चाहते। क्योंकि हकीकत यह है कि इस समय विश्वजनीन प्रतिभाओं की बात तो दूर; पन्त, निराला, जैनेन्द्र, यशपाल, राहुल और हजारीप्रसाद द्विवेदी के अतिरिक्त हमारे साहित्य में ऐसी रचनाशील प्रतिभाएँ भी विरल ही हैं जिनका कृतित्व उर्दू, बंगाली, तामिल, तेलुगु, गुजराती, मराठी—हमारे देश की अन्य प्रमुख भाषाओं के श्रेष्ठ लेखकों और कवियों के बराबर हो—जो प्रतिभाएँ अखिल भारतीय महत्ता पा गई हों, अर्थात् जिनकी रचनाओं के अन्य भाषाओं में केवल अनुवाद ही न हुए हों, बल्कि जिन्होंने रवीन्द्रनाथ ठाकुर, शरच्चन्द्र, इकबाल और प्रेमचन्द की तरह देश की अन्यान्य भाषाओं के साहित्यों को समग्र रूप से प्रभावित किया हो, और उनमें नई साहित्यिक प्रवृत्तियों और प्रतिभाओं को जगाकर उन्हें अपनी प्रांतीय सीमाओं से बाहर निकलने की प्रेरणा दी हो।

‘अज्ञेय’ की तरह हम निराश नहीं हैं, न संशय और भ्रम के बीज बोने के पक्ष में हैं, और न ही लेखकों को समाज के ‘त्रिशकु’ बन जाने के लिए प्रोत्साहन देने के हक में हैं। यह साहित्यिक प्रतिक्रिया का मार्ग है।

साथ ही, शक्तीरानी गुर्दा की तरह शिशु-सुलभ विस्मय-भावना से प्रत्येक लेखक को विश्व के किसी-न-किसी महान् साहित्यकार का ‘अवतारी’ मानकर साहित्य के वर्तमान संकट और गतिरोध में आँख मीच लेने के पक्ष में भी हम नहीं हैं। यह आत्म-प्रवचना का मार्ग है।

हिन्दी-साहित्य में इस समय जो भी रचनाकार हैं या पैदा हो रहे हैं—वह जीविको-पार्जन के लिए चाहे जहाँ काम करते हों, और चाहे जिस जनवादी विचारधारा या साहित्यिक आदर्श को मानने वाले हों, उनकी प्रतिभा चाहे जिस कोटि की हो—वही तो हमारे साहित्य की पूँजी है—हमारे साहित्य की आशा है। मुख्यतः उन्हें ही उन तमाम अवरोधों ने अज्ञेय बना है जो उनकी प्रतिभा को वेड़ियाँ पहनाते हैं। और साथ ही, उन्हें ही साहित्य में जीवन के अस्त-सुथ को गन्, सम्पूर्ण रूप में प्रतिबिम्बित करने और मनुष्य के मनुष्य व्यक्तित्व का पुनर्निर्माण करने के लिए भगीरथ प्रयत्न करना है—तभी हमारा साहित्य अपनी वर्तमान गंभीर सीमाओं का तोड़कर एक विपुल अविना बन सकेगा। एक आलोचक की दृष्टिगत तो हम अपनी आत्मा के सामर्थ्य साहित्य का नहीं, नहीं मूल्यांकन करके, उसके रक्षायी और अस्थायी मूल्यों और उसके सामाजिक उपाधियों का विवेचन करने तक ही अपने कर्तव्य की सीमा नहीं मानते, बल्कि हम अपने साहित्यकारों में ऐसा मुक्तिवापी और मानववादी संकल्प जगाना भी अपना कर्तव्य समझते हैं जिससे वे अपनी अविनागत अक्षमताओं और समाजगत अविनाश्यों को दायजद उभ भगीरथ प्रयत्न में उपाधियों से नग सकें जिसका त्रिशकु हमने ऊपर किया है। इस पुनीत कार्य में हूँ उनका सखा और सहयोगी बनना चाहते हैं।

और इसलिए आज हम विश्व-साहित्य के अध्ययन का प्रश्न विशेष रूप से उठा रहे हैं। विश्व-साहित्य से हमारा तात्पर्य उन महान् लेखकों की महा-कृतियों (क्लासिक्स) से

है जो चाहे जिस देश और काल की पैदावार क्यों न हों, पर जो आज भी अपना मूल्य रखती हैं और जो सदा अमर रहेगी और चिरकाल तक मनुष्य जाति को अनुप्राणित करती जायँगी।

इसमें सन्देह नहीं कि एक आलोचक की हैसियत से हमें इस सम्बन्ध में उठने वाले अनेक प्रश्नों का वैज्ञानिक उत्तर देना है। प्रत्येक देश की जनता को विश्व के अन्यान्य देशों का प्राचीन साहित्य एक सामान्य विरासत के रूप में मिला है। ये महान् कृतियाँ उन विचारों पर आधारित हैं और उन वर्गों के प्रतिनिधियों ने उनकी सृष्टि की है जो या तो समाप्त हो गए हैं या जिन्हें हम अपने देश में समाप्त करने के लिए संघर्ष कर रहे हैं। उनकी कृतियाँ आज भी जनता को सचेतन और जागृत बनाने के लिए क्यों मूल्यवान हैं? वे क्यों आज भी हमारे साहित्य की प्रेरणा बनती हैं? वे क्यों आज भी हमारे संकल्प को बल देती हैं, हमारी सौन्दर्य-भावना का परिष्कार करती हैं, उमे गहरा और मानवीय बनाती हैं? वे क्यों हमारी संवेदनशीलता को उभारती हैं और हमारी जिज्ञासा और विवेक को जगाती हैं? उनका साहित्य क्यों सही अर्थों में जन-साहित्य है? वे क्यों हमें आज भी आनन्द देती हैं और आगे चलकर एक वर्गहीन समाज में भी पाठकों को आनन्द देंगी?

संक्षेप में इन प्रश्नों का उत्तर देकर ही हम अपने लेखकों और पाठकों के सामने विश्व-साहित्य के अध्ययन की आवश्यकता का पूरा अहसास करा सकते हैं।

इसमें सन्देह नहीं कि महान् लेखकों की रचनाओं में अपने-अपने काल की सामाजिक विचार-धाराएँ व्यक्त हुई हैं और उनकी कृतियाँ अपने समय के ऐतिहासिक वास्तव से पूर्णतः सम्बद्ध हैं। लेकिन इन महान् लेखकों को किसी शोषक वर्ग के खूँटे से बाँधकर जाँचना व्यर्थ होगा, क्योंकि उनकी रचनाओं में अपने समय का समग्र जीवन, तमाम वर्गों के अन्तःसम्बन्ध प्रतिबिम्बित हुए हैं और इस प्रकार उस युग की मूल समस्याओं का उद्घाटन हुआ है। इसी कारण उनकी रचनाओं में शोषण-दोहन की विचार-धाराओं के प्रति गहरे प्रतिवाद की मुखर ध्वनि है और आजादी और समानता की भावना के प्रति गहरा मोह है। महान् लेखक यथार्थवादी और अपने समय के आलोचक थे। वस्तुतः वे अपने काल के वर्ग-समाज के विद्रोही थे। इसलिए महान् लेखक चाहे जिस काल में और चाहे जिस वर्ग में पैदा हुए हों, वे मूलतः मानववादी थे। उनकी महानता का यही रहस्य है कि उन्होंने 'मनुष्य' को ही प्रमाण और प्रतिमान माना, जिसमें उनकी सहानुभूतिया मानव-मात्र तक प्रसरित हुई -- विश्वजनीन बनीं। आज जब वर्ग-समाज का अभिशाप इतना बढ़ गया है कि विराट् नरभेद्यो के आघातन से शोषक-वर्ग का गुनाहूँ राग्भूता बढ़ा है, जब जनता की सूनीबत्ती से उसकी निजोरिया भरती है और जनता के रोदन-धीकार से समाज के दूध कापालिकों का अड्डहा जगता है -- ऐसे समय स्वयं मनुष्य का अध्ययन करना और उसके प्रति आदर-सम्मान का भाव उभारना एक मनुष्य की आवश्यकता बन गया है। मनुष्य की नैतिक और शारीरिक सुन्दरता और विविधता को, और अन्य लोगों के साथ परस्पर-सहयोग करके रहने की आवश्यकता को स्वीकार किये बिना आज कोई भी समाज-व्यवस्था प्रगति-

शील और जनवादी होने का दावा नहीं कर सकती। शोषण-दोहन, ऊँच-नीच और हत्या-काण्डों पर जीवित रहने वाली व्यवस्था अवश्य ही स्थायी नहीं हो सकती। साहित्य की प्राचीन महाकृतियों का यह सबसे बड़ा सन्देश है कि उनमें मानव की प्रतिष्ठा है।

और महाकृतियों के पात्रों के रूप में प्रतिष्ठित मानव खड्डित व्यक्तित्व के एकांगी और विकृत मानव नहीं हैं। महाभारत के पात्रों के बारे में आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने लिखा है : "मूल कथानक में जितने भी चरित्र हैं वे अपने-आप में ही पूर्ण हैं। भीष्म-जैसा तेजस्वी और ज्ञानी, कर्ण-जैसा गंभीर और वदान्य, द्रोण-जैसा योद्धा, बलराम-जैसा फक्कड़, कुन्ती और द्रौपदी-जैसी तेजोवृक्ष नारियाँ, गान्धारी-जैसी पति-परायणा, श्रीकृष्ण-जैसा उपस्थित-बुद्धि और गंभीर तत्वदर्शी, युधिष्ठिर-जैसा सत्य-परायण, भीम-जैसा मस्तमीला, अर्जुन-जैसा वीर, विदुर-जैसा नीतिज्ञ चरित्र अन्यत्र दुर्लभ है।" और आगे, "महाभारत का अदना-से-अदना चरित्र भी डरना नहीं जानता। किसी के चेहरे पर कभी शिकन नहीं पड़ने पाती। पाठक महाभारत पढ़ते समय एक जादू भरे अरण्य में प्रवेश करता है, जहाँ पग-पग पर विपत्ति है, पर भय नहीं है; जहाँ जीवन की चेष्टाएँ बार-बार असफलता की चट्टान पर टकराकर चूर-चूर हो जाती हैं, पर चेष्टा करने वाला हतोत्साह नहीं होता; गलती करने वाला अपनी गलती पर गर्व करता है, प्रेम करनेवाला अपने प्रेम पर अभिमान करता है और घृणा करने वाला अपनी घृणा का खुलकर प्रदर्शन करता है। वहाँ सरलता है, ब्रह्म है, तेज है, वीर्य है, महाभारत की नारी अपने नारीत्व पर अभिमान करती है, पुरुष इस अभिमान की रक्षा के लिए अपने को मृत्यु के हाथ सौंप देता है।..."^१

यही बात अन्य भारतीय और इतर भारतीय साहित्यों की महाकृतियों से सिद्ध है कि उनके अदना-से-अदना पात्र दुर्दमनीय साहस से जीवन की निम्नताओं और विफलताओं का सामना करने हैं, अथर्वलिन रहकर जीवन के समरांगण में जूझते जाते हैं, विपत्तियों को भेगते हैं, अपने बुद्धि-विकेक और बल से मार्ग की दुर्गम कठिनाइयों को पार करते हुए अपने लक्ष्य तक पहुँचते हैं। उनकी इस अक्षय जीवत और वीरत्व भावना से हमें आज के कुपट्यपूर्ण जीवन में एक नई चेतना, नया आत्म-बल और नया दृष्टि मिलता है कि प्राचीन युगों में न्याय और नैतिक आदर्शों की स्थापना के लिए उन्हें जितने भयंकर तूफानों के बीच से गुजरना पड़ा था और जितनी वीरता दिखानी पड़ी थी, आज हमें सर्वथा के लिए दोषित-समाज की काल-रात्रि में शहर निकलकर एक सच्चा मानवोप समाज स्थापित करने के लिए उससे कहीं उभावा भयानक तूफानों के बीच से गुजरना पड़ेगा और उनसे अधिक वीरता दिखानी होगी। इसके साथ ही इन मंथनों में मनुष्य ने जित नैतिक आदर्शों और मानव-भूल्यों की स्थापना की है, वे जीवन की अन्ततः धिज्य और प्रगतिशीलता में हमारी आस्था उत्पन्न करते हैं। मानव-जाति की जरूरतों और हितों की उपेक्षा करके स्वार्थवच सत्ता प्राप्त करने की चेष्टाएँ सामाजिक जीवन के स्वतंत्र और ह्रास का कारण बनती हैं। मनुष्यों

और देवताओं का असम्मान करने से समाजिक जीवन विच्छिन्न होता है। बड़े-बड़े साम्राज्य और फलती-फूलती सभ्यताएँ नष्ट हो जाती हैं, यदि समाज के हित का तिरस्कार किया जाता है। यही पाप होता है। विश्व-साहित्य की महाकृतियों की यह सबसे महत्वपूर्ण शिक्षा है, जो मानवता को आगे बढ़ने के लिए सतत् उकसाती रहती है।

और फिर, विश्व-साहित्य की महाकृतियाँ हमारे भीतर मनुष्य-जीवन की ऐतिहासिक परम्परा की अनुभूति जगाती हैं। सीता के विलाप, भरत के शोभ, लक्ष्मण के क्रोध का प्रसंग पढ़कर हमारे मन में जब वैसी ही सहजानुभूति और उद्वेलन होता है, जब हमें यह प्रतीत होता है कि आज हम जो-कुछ अनुभव करते हैं, ऐसे ही अवसरों पर प्राचीन काल में अन्य लोगों ने भी अनुभव किया था, और उनका वह अनुभव विलक्षण सौन्दर्य और सूक्ष्म-भेदी संचाई के शब्दों में सर्वथा के लिए विजडित कर दिया गया है, तो हमें लगता है कि यह हमारी मज्जे अधिक मूल्यवान् सम्पत्ति है जो मनुष्य के ऐतिहासिक अतीत के साथ हमारी एकता और सम्बन्ध-सूत्रता का भाव जगाकर हमें सौन्दर्यानुभूति कराती है। विश्व हमें अपने वर्तमान गोचर जगत् से कहीं अधिक विद्यालतर लगने लगता है, साथ ही हम इस युगानुयुगीन विश्व के साथ अत्यधिक सामीप्य का भी अनुभव करते हैं। प्राचीन साहित्य इस प्रकार हमें अपने जीवन की क्षुद्रताओं और संकीर्णताओं से ऊपर उठने में सहायक होता है, और देश-काल की सीमाओं को तोड़कर हमें मनुष्य के समूचे विकास-क्रम की व्यापक धारा का साक्षात्कार कराता है।

ये कतिपय मानव-मूल्य हैं जो हमें विश्व-साहित्य की महान् कृतियों के अध्ययन से सहज ही प्राप्त होते हैं। ये कृतियाँ आज हमारी जनता में इस विश्व-संकट के समय शान्ति, आजादी और जनवाद के संघर्ष में अन्ततः विजयी होने का विश्वास जगा सकती हैं, और हमारे साहित्यकारों को पूर्ण मानव-चरित्रों की सृष्टि करने में योग दे सकती हैं। इतिहास इस बात का साक्षी है कि विश्व की महान् कृतियों ने मनुष्यों के दिमागों को गुलाम नहीं बनाया, उन्हें नया उत्साह और नई प्रेरणाएँ ही दी हैं, क्योंकि महान् कलाकार और उनकी कृतियाँ मूलतः आन्तिकारी होती हैं। विज्ञान की ही तरह कला भी मनुष्य की स्वतन्त्रता का अस्त्र है। विश्व-विख्यात मार्क्सवादी आन्दोलक जाज़ लूकास के शब्दों में, अतीत के महान् लेखकों ने 'मानवीय चित्रण के महान् युगों के सार-सङ्ग्रह और समुचित चित्र हमें दिये हैं और साथ ही वे आज मनुष्य के अखंडित व्यक्तित्व की पुनर्स्थापना करने के विचार-संघर्ष में हमारे लिए आत्मा-दीप का भी काम देते हैं।' इसलिए यदि हमारे साहित्यकार अपने युग की देनना लेकर विश्व के महान् लेखकों की अनुपम कृतियों से मीलेंगे तो निश्चय ही वह आज के जीवन-वास्तव का अधिक व्यापक और मूल्य-सम्पन्न चित्रण कर पायेंगे और अपने दिन के साहित्यिक फँसनों से अभिभूत होकर पथ-भ्रष्ट न होंगे।

अगर हम अपने समय की समस्याओं को हल करने में असफल रहें तो सम्भव है कि इस क्षण हम ही नहीं, बल्कि महा-युद्ध की लपटों में विश्व-मानवता द्वारा अपने रक्त-स्वैद से आर्द्र हर चीज भस्म हो जायगी। महाभारत के इतिहास की विद्व-व्यापी पुनरा-

वृत्ति समग्र मानव-जीवन, सभ्यता और संस्कृति के लिए भयंकर होगी। साहित्य की प्राचीन महाकृतियाँ जहाँ हमारा मनोरंजन करती हैं, हमारी चेतना का सीमा-विस्तार करती हैं, हमारी मानवता का विकास करती हैं, वहाँ वे हमारे अन्दर केवल यह भाव ही नहीं जगातीं कि मानव-मात्र एक है और उनका इतिहास देश-काल की अनेकरूपता के होते हुए भी प्रगति-पथ पर एकोन्मुख है, बल्कि वे हमारे अन्दर कर्म की प्रेरणा भी जगाती हैं ताकि हम अपनी सम्पूर्ण शक्ति लगाकर संघर्ष-क्षेत्र में कूद पड़ें और समय रहते हुए प्रतिक्रियावादी शक्तियों को विश्व की शान्ति भंग करने से रोक दें, ताकि हम आप, संसार के सभी मनुष्य जीवित रह सकें, और अपनी बुद्धि और अपने श्रम से एक स्वतन्त्र, जनवादी समाज का निर्माण कर सकें। साहित्य में पूर्ण-मानव की प्रतिष्ठा का संघर्ष इस व्यापक जन-संघर्ष का ही महत्वपूर्ण अंग है।

—अक्तूबर १९५१

क्या साहित्य प्रॉपैगैण्डा है ?

प्रगतिवादियों के विरुद्ध यह आरोप किया जाता है कि वे साहित्य को केवल प्रचार-रात्मक बना देना चाहते हैं। श्री इलाचन्द्र जोशी^१ तथा उनकी ही तरह साहित्य की समस्याओं पर विचार प्रकट करनेवाले अनेक छोटे-बड़े आलोचक केवल इसी बात को लेकर प्रगतिवाद को अपने उचित-अनुचित प्रहारों का निशाना बनाते रहे हैं। साहित्य के साथ प्रॉपैगैण्डा शब्द का प्रयोग करना विशषकर, जबकि साहित्य में 'अमर कलाकारों' की भरमार हो और हसारा सारा साहित्य 'विश्वजनीन' और 'शास्वत' हो, उनकी दृष्टि में ऐसा जघन्य अपराध है जिसके लिए पाठक प्रगतिवादियों को कभी क्षमा नहीं कर सकते। यह एक 'हेरेसी' है जो सच्चे साहित्य की जड़ें खोदना चाहती है, अतः असह्य तथा दयनीय है !

प्रॉपैगैण्डा शब्द का प्रयोग कई अर्थों में हो सकता है, हुआ है, और आज भी होता है। प्रगतिवादियों ने जब कभी भी उसका प्रयोग किया है तब ऐसे सामान्य अर्थ में कि उससे किसी को विशेष आपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि साहित्य को प्रॉपैगैण्डा कहकर उन्होंने उसके उत्कृष्ट भावना-प्रधान, कल्पनाजन्य और कलात्मक गुणों की अवहेलना नहीं की, न उनका बहिष्कार ही आवश्यक समझा है। मेरा तात्पर्य यह नहीं है कि मैं साहित्य की इस व्याख्या से सहमत हूँ अथवा यह दृष्टिकोण सही है—इसका विवेचन मैं आगे करूँगा। किन्तु जोशीजी और उनकी तरह से सोचनेवाले आक्षेपकर्ता, खैर है, प्रगतिवादियों के दृष्टिकोण को समझने की कोशिश न कर उसे ऐसे भद्दे अर्थ पहना देते हैं कि वह निन्दनीय दीख उठता है। मुझे यह स्वीकार करने में जरा भी आपत्ति नहीं कि यदि नारे, नारे लोगों के लोखे द्वारा ही प्रगतिवाद के दृष्टिकोण का परिचय मिलता, तो मैं उसे 'प्रगतिवाद' ही मानूँगा और असाहित्यिक समझता कि मुझे अनायास ही प्रगतिवाद का अर्थ समझने में आना पड़ेगा कि प्रगतिवाद कला और साहित्य की कलात्मकता और साहित्यिकता तथा अन्य सभी उन गुणों को जो इन्हें सजीव, मधुर और सुन्दर बनाते हैं, नष्ट कर उनके स्थान पर नीरस 'वादी' की व्याख्या, हड़ताल करने के ऐतान और मजदूर-किसान सभाएँ या अन्य पार्टियाँ संगठित करने के कार्यक्रम और प्रदर्शनों में गाने योग्य गीत और नारे भरना चाहता है। किसी भी व्यक्ति को साधारणतया यह मान्य नहीं हो सकता, मुझे भी कैसे मान्य होता ? और मैं श्री इलाचन्द्र जोशी के उपकार को

मानता हुआ कि उन्होंने प्रगतिवाद के चक्कर में पड़ने में पहले ही मेरी आँखें खोल दीं, प्रगतिवादियों को 'असाहित्यिक पेशेवर प्रापैगैण्डिस्ट', 'गड्डुलिका-प्रवाह-पन्थी', 'उच्छृङ्खलता-वादी', 'धूर्त' आदि दुर्वचनों में सुबह-शाम उनकी स्तुति करता रहता। सौभाग्य या दुर्भाग्य से मैं, या हिन्दी के अधिकांश तरुण लेखक, आज इस प्रकार की रचनाओं के मिर्च-मसालेदार साहित्यिक खाद्य से मानसिक-भोजन प्राप्त कर साहित्य-क्षेत्र में नहीं आये हैं, इस कारण प्रगतिवाद के प्रति जोशीजी की घृणा के कीटाणु हमारे दिमागों में घुसकर बीमारी नहीं फैला पाते। लेकिन मुझे आश्चर्य इस बात का है कि लोग कितनी सरलता-पूर्वक न्यस्त-स्वार्थ मनोवृत्ति द्वारा उत्पन्न भ्रमों का प्रचार^२ करने लगते हैं। **क्योंकि** प्रगतिवादियों ने प्रगतिवाद को 'असाहित्यिक' माना है, अतः 'क्या साहित्य प्रापैगैण्डा है?' प्रश्न पर विचार करते समय हम उन प्रगतिवाद-विरोधी रज्जुओं के आलों और सतों पर ध्यान न देगे क्योंकि तर्क के अभाव के कारण वे भ्रमरथा की गमभ्रम में मदद नहीं देते। इसमें सन्देह नहीं है कि अधिकांश प्रगतिवादियों का यह मन रहा है कि साहित्य प्रापैगैण्डा है या प्रापैगैण्डा का साक्षत है, किन्तु वे प्रापैगैण्डा शब्द का प्रयोग किन अर्थों में करते हैं, यह स्थापना सही है या गलत है, इसपर हों स्वतन्त्र रूप से विचार करना चाहिए।

१. साहित्य-सर्जन—इलाचन्द्र जोशी

२. खेब है कि 'प्रचार' प्रापैगैण्डा का पर्याय है और जोशीजी तथा उनके सह-धर्मियों द्वारा प्रतिपादित बातों को 'प्रचार' कहकर मैं उनके प्रति असम्मान प्रकट नहीं करना चाहता, तो भी किसी अन्य उपयुक्त शब्द के अभाव में इस 'गहित-वर्जित' शब्द का आश्रय लेना पड़ रहा है।—लेखक

३. प्रगतिवादियों से मेरा अभिप्राय यहाँ उन लेखकों से है जो किसी-न-किसी रूप में भावसंवाद को स्वीकार करते हैं या उसके प्रति सहानुभूति रखते हैं। भावसंवाद को स्वीकार करना एक प्रगतिवादी के लिए आवश्यक है या नहीं, यह एक दूसरा विषय है, और यहाँ इस बहस में पड़ने से विषयान्तर होगा। केवल इतना कहना पर्याप्त है कि प्रचारारम्भकता का आरोप विशेषकर इसी दृष्टिकोण से प्रभावित प्रगतिवादियों पर किया जाता है, अन्यथा श्री इलाचन्द्र जोशी स्वयं अपने को प्रगतिवादी समझने में अपना गौरव समझते हैं। फायड और यूज के मनीषितलेषण-शास्त्र के आधार पर उन्होंने जो अर्थकचरे साहित्य-सम्बन्धी सिद्धांत (?) 'प्रतिपादित' किये हैं और इन्होंने विचारकों द्वारा एकत्र

'समस्त साहित्य प्रवैगण्ड्य है' यह मत कैसे और किसके द्वारा प्रतिपादित किया गया और आगे चलकर किन लेखकों ने क्यों इसकी पुष्टि की, इसका क्रमबद्ध विवरण देना कठिन है और आवश्यक भी नहीं है। लेकिन मुझे जहाँ तक याद पड़ता है, रूस की क्रान्ति के अवसर पर यह नारा लगाया गया कि 'साहित्य वर्ग-युद्ध का एक हथियार है।' यह एक गलत नारा था। किन्हीं खास परिस्थितियों में कोई नारा किस प्रकार उठाना चाहिए, यह साधारण कार्य नहीं है क्योंकि उन परिस्थितियों की तात्कालिक आवश्यकताओं के अनुकूल कार्य-संगठन करने के उद्देश्य से जन-समूह को प्रेरित करने के लिए ही केवल नारा नहीं लगाया जाता—ऐसा नारा तात्कालिक आवश्यकताओं से इतना आवद्ध रहेगा कि परिस्थितियों के बदलने पर वह एकदम बेकार हो जायगा और कदाचित् नई परिस्थितियों के विपरीत पड़कर वह उनके विकास में बाधक हो उठे। भावों और विचारों में मनुष्य के मस्तिष्क में चिपके रहने की ऐसी आदत होती है कि नई तथा विपरीत परिस्थितियों के उत्पन्न होने के नारे आग के विकास में बाधाएँ भी डाल

के लाने के लिए नई नीति का विकास किया जा सके, अर्थात् जिसमें भावी वास्तविकता की सम्भावनाएँ अन्तर्निहित हों तथा जो जन-समूह में ऐसी मिथ्या आशाएँ न उत्पन्न करे, जिनकी कभी पूर्ति नहीं की जा सकती। इस दृष्टि से रखने से यह नारा दोषपूर्ण ठहरता है, क्योंकि जबतक रूस में वर्ग-युद्ध था उसी समय तक उसका उपयोग भी था, यद्यपि उस अवस्था में भी उसने साहित्य और कला की समस्याओं को बहुत हल्का करके तोलने की कोशिश की थी। इस नारे की मान्य मानकर प्रत्येक लेखक के लिए यह जरूरी हो गया कि वह केवल पर्जीपति और मजदूर, श्वेत सेना या लाल सेना, भारतीय और बाल्यविनाशकारी, कुलक और किसान-के-सङ्घर्षों, आगित्तु बर्गों की विजय-जयन्ता प्रकट करते हों, ज्यों-का-त्यों तथा सीधा राजसैनिक वर्णन ही करें। भरे रहने का हथियार नहीं कि इन सङ्घर्षों का वर्णन करके अस्पष्ट साहित्य की रचना नहीं हो जा सकती; हो जा सकती है और इसके उदाहरण मौजूद हैं। परन्तु क्या ऐसी कठिन स्थिति उत्पन्न हो गई थी कि लेखक यदि मजदूर के व्यक्तिगत जीवन के प्रेम और विरह, आशा और निराशा यदि पहलुओं का वर्णन करता था तो चौंक उसमें सीधे रूप में मोपकधर्म पर आक्रमण न किये जाना था, इस कारण यह समझा जाने लगा कि वह वर्ग सङ्घर्ष के हथियार था कल्पना रहा था। इसके अतिरिक्त इस नारे में विरागता रूप में मिलने प्राचीन साहित्य के इतिहास के नकारात्मक भाव भी था जिसने सामाजिक विश्वास के साथ-साथ बढ़नेवाली साहित्य

कये विकृत मन के रोगियों के जीवन-चरितों को जोड़-तोड़कर जोशीजी ने अपने उपन्यासों 'जिन विकसित चरित्रों का निर्माण किया है—इस सारे कृतित्व के बल पर वे अपने को नच्चा प्रगतिवादी' घोषित करते हैं। यह 'सच्चा प्रगतिवाद' वास्तव में कहाँ तक 'सच्चा' इस पर भी यहाँ कुछ कहना अनुपयुक्त होगा।—लेखक

की ऐतिहासिक परम्पराओं का निरस्कार किया गया क्योंकि वे आज की क्रान्ति में वर्ग-युद्ध का तेज हथियार न बन सकती थीं। इस प्रकार इस नारे ने साहित्य और कला की उपयोगिता को बहुत सीमित करके देखा। फलतः इस नारे को अपनाकर लेखकों की संस्था R. A. P. ने रूस के लेखकों पर अनेक प्रतिबन्ध लगाये, जिसका एक दृष्परिणाम यह हुआ कि प्रोलेतेरियन (श्रमजीवी) साहित्य प्र. या अन्य कई लेखकों ने इस गलत नारे के दृष्परिणामों का अनुभव किया और R. A. P. तोड़ दी गई और लेखकों का एक नया सङ्गठन बनाया गया जिसने 'समाजवादी यथार्थवाद' का (समाजवादी रोमैण्टिसिज्म भी जिसके अन्तर्गत है) नारा बलन्द किया। समाजवादी यथार्थवाद साहित्य के एक विशिष्ट दृष्टिकोण और उसकी एक विशिष्ट शैली का द्योतन करता है अर्थात् वह साहित्य या कला की वस्तु और रूप-योजना दोनों को धर लेता है। इसके अतिरिक्त उसमें प्राचीन साहित्य की सजीव परम्पराओं को ग्रहण करने, नई परिस्थितियों के अनुकूल उनका विकास करने एवं कला और साहित्य को एक ऐसा मार्ग देने की सम्भावनाएँ मौजूद हैं जिनकी मंगली मंजिलें भविष्य के गर्भ में हैं। किन्तु अबतक नहीं हो सका है, और आवेश में आकर हमारे कि अमेरिका के प्रसिद्ध मार्क्सवादी लेखक जोसेफ फ्रीमैन ने भी 'संयुक्त राज्य में श्रमजीवी साहित्य' पुस्तक की भूमिका में एक स्थान पर कुछ ऐसे ही विचार प्रकट किये हैं। उन्होंने लिखा है कि 'कला का, जो वर्ग-युद्ध का एक साधन-यन्त्र है, मजदूर-वर्ग को अपने एक हथियार के रूप में विकास करना चाहिए।' उनका कहना है कि कला 'अनुभव का विनिमय' करती है। लेकिन 'अनुभव' शब्द के अन्दर उसकी पकड़ स्थिरी है। पूँजीजीवी विचारक या आलोचक मजदूर वर्ग के जीवन की अभिव्यञ्जना को अनुभव के अन्तर्गत नहीं मानते, बल्कि किसी स्त्री के अंगों को अंगों के अन्तर्गत समझकर उसे ही 'अनुभव' मानते हैं। फ्रीमैन के पूरे लेख के अन्त में वे यह बात भी निर्मूलक हो जाते हैं कि वे इस नारे के अर्थ में साहित्य का वर्ग-युद्ध का हथियार मानते हैं। फ्रीमैन का केवल यह कहना है कि साहित्य का प्रयोग तबकि प्रोलेपानि वर्ग अपने स्वार्थों की रक्षा के निमित्त कर रहा है, ऐसी दशा में श्रमजीवी वर्ग को भी उनका उपयोग अपने हितों की रक्षा और संघर्ष के विकास में करना चाहिए। इनका अर्थ यह नहीं कि नमूचा साहित्य मात्र वर्ग-युद्ध का हथियार ही अथवा उम्मे हतना चाहिए। नो भी ऐसी बातों का प्रयोग यदि नाबधार्मी ने किया जाय तो अच्छा है यद्यपि इससे, खेद है, हमारे चहूँ से पूँजीजीवी आलोचकों की गॉक्रे-ब्रेसीक्रे फलतवा देने की रोजी छिन जायगी।

चूँकि दोरों के अन्य देशों में वर्ग-युद्ध ने एक सफ़ल क्रान्ति का रूप धारण न कर पाया अतः वहाँ साहित्य को वर्ग-युद्ध का हथियार घोषित करने की उन्नती आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई जितनी अचर वा साधन बनाने की, जिसे मजदूर वर्ग वा सङ्गठन किया जा सके, उतना अन्दर समाजवाद और क्रान्ति की अेतना फैलायी जा सके। चायद इसीलिए वहाँ किसी ने यह नारा ईजाद किया कि समस्त साहित्य प्रापंगैण्डा है या होता है। पाठकों

के लिए रौरव नरक की भीषण यातनाओं की तसवीर खींची है ? १

भीरा और सूरदास के पदों में भी प्रचार की मात्रा कम नहीं है। फिर भूषण तो, जिन्हें हमारे आलोचक महाकवि स्वीकार करते हैं, यद्यपि यह विवादास्पद है, अपनी रचनाओं द्वारा खुलेआम महाराज शिवाजी का प्राँपैगँडा करते थे। उनकी शिवा-बावनी आदि से अन्त तक प्राँपैगँडा-प्रधान है। इसी प्रकार आधुनिक लेखकों की रचनाओं में किसी वर्ग या सम्प्रदाय का प्राँपैगँडा सावित किया जा सकता है। प्रेमचन्द, शरच्चन्द्र, टैगोर और इकबाल की कृतियों में भी, जो इस युग के सर्वश्रेष्ठ साहित्यकार हुए हैं, प्राँपैगँडा की कमी न मिलेगी। कहने का तात्पर्य यह कि इस दृष्टिकोण से देखने से कला और साहित्य की सभी कृतियों में प्राँपैगँडा दृष्टिकोण होना स्वाभाविक है। पुराने जमाने के लेखक इसे स्वीकार करने से कभी इन्कार न करते, क्योंकि वे इस बात से इन्कार न कर सकते थे कि साहित्य और समाज में अविच्छिन्न सम्बन्ध है या कि साहित्य-समाज का एक अङ्ग है और वह जीवन की अभिव्यञ्जना करता है—यद्यपि साहित्य के उपयोग और उद्देश्य के बारे में किसी सामाजिक दृष्टिकोण से साहित्य का मूल्य आँकने की भाषा से वे अवगत न थे। किन्तु आज के लेखक अक्सर इसे स्वीकार नहीं करते। इसके दो कारण हैं। पहला तो यह कि कलाकार समाज की क्रियाशीलता से इतना दूर होगया है कि उसके भस्तिष्क में 'कला कला के लिए' की आमक पूँजीवादी धारणा ने स्थान जमा लिया है। दूसरा यह कि आज वर्ग-संघर्ष इतना तीव्र हो गया है कि इसे स्वीकार करने के अर्थ हैं कि या तो लेखक यह मान ले कि वह पूँजीपति वर्ग का प्राँपैगँडा करता है, जो कि एक श्रेष्ठ लेखक कभी कहना मंजूर न करेगा; क्योंकि पूँजीपति वर्ग ने उसका भी शोषण कर रखा है, या फिर वह यह स्वीकार करले कि वह अमजिदो वर्ग का प्राँपैगँडा करता है, जो कि कहना उसके लिए अनेक कष्टों और यातनाओं और अभिजात वर्ग की उपेक्षा और निन्दा का कारण हो सकता है। अतः आज लेखक 'संघर्ष' में पड़े रहने या तटस्थ रहने का उपक्रम करता है, यद्यपि वह ऐसा कर नहीं पाता। विगत युगों के लेखक इस प्रकार दो परस्पर-विरोधी अवस्थाओं से उत्पन्न मानसिक द्वन्द्व से बचे रहते थे। उन युगों में वर्गों का संघर्ष अपने ऐतिहासिक विकास की उस प्रारम्भिक अथवा मध्य अद्ययुग में था जब लेखक या कलाकार के सामने दोनों में से एक वर्ग का दामन पकड़ना अनिवार्य न हो गया था। अतः प्रगतिवादीयों ने यदि कभी साहित्य को प्राँपैगँडा माना है तो इसी अर्थ में, किसी दूसरे अर्थ में नहीं। यहाँ यह यात विचारणीय है कि हमारे वे कलिभय आलोचक चन्द्रशेखरदाई या भूषण की कविता में अथवा अपनी रचनाओं में व्यवहृत उद्गारों में किसी वर्ग का प्राँपैगँडा नहीं देखते। यदि कोई राजकुमारों

१. तुलसीदास जी के इस वर्णन को प्राँपैगँडा न मानकर यदि 'दासवत् साव' मान लिया जाय तो मुझे भय है कि आजकल के भौतिकवादी युग में रौरव-नरक के बन्धियों की संख्या इतनी बढ़ गयी होगी कि यमराज को ब्रिटिश सरकार की तरफ 'डिटेन्शन कैम्प' खुलवाने पड़ रहे होंगे ! —लेखक

और राजकुमारियों, कोमलाङ्गियों और सूट-बूटधारी पुरुषों के विषय में लिखता है तो वह उनकी दृष्टि में प्राँपैगैण्डा नहीं है किन्तु यदि कोई किसान, मजदूर या मुफ़लियों की बस्तियों के बारे में लिखता है तो वह प्राँपैगैण्डा है। अतः यदि कुछ आलोचक प्रगतिवादियों पर यह आरोप लगाते हैं कि वे सभीक्षा-सिद्धान्तों को तिलाञ्जलि देकर प्राचीन-साहित्य अथवा आधुनिक-साहित्य के अन्दर शासक-वर्गों की भावनाओं की अभिव्यक्ति ढूँढ़ कर उसे प्राँपैगैण्डा कहते हैं तो प्रगतिवादी भी न्यायपूर्वक उनपर आरोप लगा सकते हैं कि वे प्रगतिवादी साहित्य को प्राँपैगैण्डा कहते हैं। और खैद इस बात का है कि साहित्य-समीक्षा की प्रणाली की अवहेलना पर रोप प्रकट करने वाले ये आलोचक ही उस प्रणाली का तिरस्कार करने का सबसे पहला अपराध करते हैं। प्रगतिवादी यदि पूँजीपति वर्ग के प्राँपैगैण्डा का आरोप करते हैं तो आलोचक मजदूर वर्ग के प्राँपैगैण्डा का। प्रगतिवादियों में कम-से-कम इतनी ईमानदारी तो अवश्य है कि समस्त साहित्य को प्राँपैगैण्डा कहकर वे समस्त साहित्य की राशि में शामिल अपने साहित्य को भी प्राँपैगैण्डा स्वीकार करते हैं, तथा प्राँपैगैण्डा को अपने में एक बुरी चीज़ नहीं मानते। बुरा मानते हैं तो केवल शोषक वर्गों के प्राँपैगैण्डा को, क्योंकि वह शोषण के क्रायम रखने का साधन बनता है। इसके विपरीत प्रगतिवादियों के विरोधी प्राँपैगैण्डा को हेय मानते हैं, लेकिन पूँजीपति वर्ग की भावनाओं की अभिव्यक्ति को प्राँपैगैण्डा नहीं मानते; उन्हें मनुष्य की शाश्वत भावनाएँ मानते हैं, और मजदूर वर्ग की भावनाओं को प्राँपैगैण्डा कहते हैं अर्थात् उसे हेय समझते हैं। लेकिन यह तो एक विवाद की बात हुई। वास्तव में क्या सारा साहित्य प्राँपैगैण्डा है? यदि सारा साहित्य प्राँपैगैण्डा है तो निश्चय ही पूँजीपति वर्ग की अपेक्षा मजदूर वर्ग का प्राँपैगैण्डा ज्यादा अच्छा है।

अमेरिका के एक दूसरे प्रसिद्ध आलोचक-उपन्यासकार जेम्स ए. टी. फ़ोरेल ने, जो समाजवादी हैं, अपनी पुस्तक 'A Note on Literary Criticism' में इस प्रश्न पर अपने विचार प्रकट किये हैं। उनका कहना है कि हमें सबसे पहले प्राँपैगैण्डा शब्द की व्याख्या निश्चित कर लेनी चाहिए। लेनिन की पुस्तक 'What Is To Be Done?' से एक उद्धरण देकर उन्होंने यह निष्कर्ष निकाला है कि प्राँपैगैण्डा किन्हीं सिद्धान्तों, योजनाओं तथा विचारों का प्रचार होता है ताकि किसी कार्यक्रम के अनुसार शीघ्र ही अमल किया जा

१. किसान, मजदूरों या मुफ़लियों की बस्तियों के बारे में लिखना वे वर्जित नहीं बताते और यदि इस वर्णन में किसी मजदूर से मिल-मालिक की लड़की की या जमींदार के बेटे से किसान की बेटे की शादी करके 'लोक-कल्याण' की भावना का पोषक, गांधी जी की भाषा में 'हृदय परिवर्तन', कर दिया जाता है तो ये आलोचक उसकी भूरि-भूरि प्रशंसा करते भी नहीं थकते। प्राँपैगैण्डा का लेखिल तभी चिपकाया जाता है जब इस वर्णन से अन्त तक वर्ग-संघर्ष का निर्वाह रहता है, जैसे विद्युत-यन्त्रों के आस-पास 'खतरा है' की जोटिस टॉप दी जाती है। इस प्रकार तह में घुसने पर प्राँपैगैण्डा के प्रश्न के नीचे वृद्धि-कोण का प्रश्न छिपा हुआ है।—लेखक

सके। फ़रेल का कथन है कि यदि इस व्याख्या को स्वीकार किया जाय तो साहित्य को प्रॉपैगण्डा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि मार्क्स का 'कम्यूनिस्ट मैनफ़ेस्टो' प्रॉपैगण्डा की चीज़ होकर भी न केवल विचार-परिपाक का सुन्दर नमूना है बल्कि एक श्रेष्ठ साहित्यिक रचना भी है; इसके विपरीत आन्द्रे मालरो का उपन्यास 'Man's Fate' यद्यपि एक उत्कृष्ट साहित्यिक रचना है, तथापि प्रॉपैगण्डा की दृष्टि से उसके विचार विवादास्पद हैं। अतः साहित्य और प्रॉपैगण्डा दो भिन्न चीज़ें हैं, यद्यपि दोनों का किसी भी रचना में सम्मिश्रण भी होता रहता है। फ़रेल ने इससे यह सिद्ध किया है कि साहित्य के अपने अलग नियम होते हैं जिनसे उसकी उत्कृष्टता का अन्दाज़ा लगाया जाता है। साहित्य में केवल सामयिक तत्व ही नहीं होते, बल्कि कुछ ऐसे भी तत्व होते हैं जो उसे सापेक्ष स्थायित्व का गुण प्रदान करते हैं। अतः फ़रेल की राय है कि 'सारा साहित्य प्रॉपैगण्डा है' इस नारे को त्याग देना चाहिए और उसके स्थान पर 'साहित्य सामाजिक-प्रभाव का अस्त्र है' रखना चाहिए।

जैम्स टी० फ़रेल से मैं कहाँ तक सहमत हूँ, यह ज़्यादा महत्त्व की बात नहीं है, यद्यपि यह स्वीकार करने में मुझे कोई आपत्ति नहीं है कि मैं फ़रेल द्वारा की गयी प्रॉपैगण्डा की व्याख्या से सहमत हूँ। महत्त्व की बात यह प्रश्न है कि साहित्य की ऐसी समाज-शास्त्रीय समीक्षाओं की आवश्यकता क्यों पड़ती है और ये व्याख्याएँ चाहे जितनी सर्वमान्य कथन हों, वे समाज-शास्त्र की परिभाषा के रूप में स्वीकार की जा सकती हैं, अर्थात् कहाँ तक वे हमें साहित्य का मूल्याङ्कन करने में सहायता देती हैं, अतः हमारे समीक्षा-शास्त्र के अन्तर्गत सम्मिलित की जा सकती हैं। श्री सुमित्रानन्दन पन्त की 'पल्लव' की भूमिका का यह वाक्य कि 'हम ब्रज की जीर्ण-शीर्ण छिद्रों से भरी पुरानी छोट की चोली नहीं चाहते, इसकी रस्सीयों द्वारा में बन्द हो हमारे आत्मा वायु की न्यूनता के कारण सिम्पल उरली के हमारे शरीर का विनाश रक जाता है' विचारणीय है। इस वाक्य का अर्थ है कि अत्यन्त पुरानी क्यों न चगे—या अनुपयुक्त भी कह सकते हैं—लेकिन यह समीक्षा-प्रणाली के एक नये विकास की ओर अत्यन्त महत्त्वपूर्ण निर्देश करता है। पहले तब सामग्री काय न कविता मनोरञ्जन या अतन्त्र प्रदान करने के लिए लिखी जाती थी, तब कविता वा 'उद्देश्य' केवल रस का उत्प्रेक करना था। और समाज का सङ्गठन ऐसा था कि कविता या साहित्य के 'उपयोग' का कभी प्रश्न ही नहीं उठता था। 'उद्देश्य' के अन्दर ही 'उपयोग' सामनिध था, अर्थात् दोनों को एक ही मान लिया गया था। और इस 'उद्देश्य' या उसमें शामिल 'उपयोग' की संग्राह्य वृद्ध संकीर्ण थी। इस कारण इन 'उद्देश्य' की प्राप्ति के लिए इती सीमित परिधि के अन्दर प्रयोग किये जाते थे और इन प्रयोगों को सफल बनाने के प्रधान अस्त्र थे : अलंकार, ध्वनि, शब्द-शक्तियाँ, वक्रोक्ति, गुण आदि। जहाँ तक समाजशास्त्र, दर्शन वा मनोविज्ञान का सम्बन्ध था, उनके अपने अलग वाङ्मय थे, और यह आवश्यक न समझा जाता था कि इन सब बाड़ों में यातायात को आवश्यकता है। यह रीतिकाल की बात है। उसके पहले भी भक्तिकाल में जब वाङ्मय की आत्मा के स्थान पर धर्म और नैतिकता विराजमान थे, आलोचना-पद्धति

किसी सामाजिक दृष्टिकोण का अवलम्बन लेकर काव्य का मूल्यांकन नहीं करती थी। छन्द-शास्त्र और अनेकार-शास्त्र, ये ही काव्य-समीक्षा रथ के दो पहिये थे; और रसवाद का सिद्धान्त उसके लक्ष्य या उद्देश्य की ओर एक अस्पष्ट इशारा-मात्र करता था। भाव या रूप के 'सौन्दर्य' का कुछ नियमों के अनुसार निरूपण करना ही शास्त्रीय समीक्षा का उद्देश्य था। काल-स्थित समाज में काव्य या साहित्य का क्या उपयोग है, और उसके अनु-कूल उसका क्या उद्देश्य है, अर्थात् उसका संविधायक पहलू क्या है, इस ओर किसी का ध्यान न जाता था मानो ये प्रश्न साहित्य या कला के मूल्यांकन में असङ्गत हों; और न कविता या साहित्य की सृष्टि के मानसिक उद्गम तक पहुँचने की कोशिश होती थी, अर्थात् मनोवैज्ञानिक-विश्लेषण की आवश्यकता न समझी जाती थी—सत्य तो यह है कि यह शास्त्र उस समय न हमारे यहाँ था और न योरॅप में ही। अतः कुछ मनस्थितियों या मनो-विकारों के वर्णन तक ही समीक्षा सीमित थी, जिसमें शृंगार या वात्सल्य, वीर या रौद्र, अद्भुत या धीमत्स, करुण या हास्य रसों के, जो मनस्थितियों का द्योतन करते हैं, परिपाक को दिखाकर विश्रान्ति ले ली जाती थी। इस प्रकार हमारी प्राचीन समीक्षा-प्रणाली का क्षेत्र इतना संकीर्ण था कि समाजशास्त्र और मनोवैज्ञानिक-विश्लेषण शास्त्र के विकास के साथ—यद्यपि इन दोनों शास्त्रों का विकास योरॅप में हुआ—उसकी संकीर्ण सीमाओं का टूटना आवश्यक हो गया, और कविता या साहित्य जो अब तक प्राचीन समीक्षाशास्त्र की शृङ्खलाओं में जकड़ा था, उसको भी नये ज्ञान के साथ अपना सीमा-विस्तार करने की आवश्यकता पड़ी। यदि इन बातों को ध्यान में रखकर पन्तजी के उद्धरण को देखें तो उसका महत्त्व और भी बढ़ जाता है। ब्रज-काव्य-प्रणाली की 'संकीर्ण' कारा में बन्द हो 'वायु की न्यूनता' से 'आत्मा का सिसवा उठना' और 'शरीर का विकास रुक जाना' इस अनुभूति का द्योतक है कि काव्य और साहित्य का विकास तब तक रुका रहेगा जब तक उनका सीमा-विस्तार नहीं किना जाता; और यह सीमा-विस्तार समाजशास्त्र और मनो-विज्ञान के नये दृष्टिकोण का भी सूचक है, कि समीक्षाशास्त्र को भी 'दृष्टि की चोली' का रङ्ग-विरङ्गापन ही नहीं देखना चाहिए बल्कि यह भी देखना चाहिए कि 'वायु की न्यूनता' से आत्मा और शरीर का विकास तो नहीं रुकना। इस सांकेतिक बख्शदास्ती को हटा दें तो इराज्ज अर्थ है कि काव्य और साहित्य के उद्देश्य और उपयोग को हमें फिर से जाँचना चाहिए और उनके आँचने के लिए हमें सामाजशास्त्र और मनोविज्ञान के गार्गदण्डों का भी प्रयोग करना चाहिए। तो कहने का तात्पर्य यह कि समाजशास्त्र के भागदण्डों से मूल्यांकन करने की प्रथा का श्रीगणेश प्रगतिवादियों के पहले ही गुरु हो गया था। साहित्य के संवि-धायक पहलू पर विचार किया जाने लगा था। और 'सारा साहित्य प्रवैषैण्ड है', साहित्य के इसी संविधायक दृष्टिकोण का एक एकंगी और यांत्रिक उत्तर है। लेकिन यहाँ हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि सारे साहित्य को प्रांपण्डा या सामाजिक-प्रभाव का अस्व कहकर आज के समाज ने उसके एक महत्त्वपूर्ण संविधायक पहलू का ही निर्दिष्ट किया जाता है, और केवल इस दृष्टि से लगी उतरने वाली कोई रचना अपने में ध्रुव रचना नहीं हो

जानी। उसकी श्रेष्ठता का निरूपण करते समय उसकी सौन्दर्यानुभूति, उसकी रूप-योजना, शैली और प्रौढ़ता, वाक्य-रचना, शब्द-प्रयोग आदि अनेक दूसरी कसौटियों पर भी उसे कसना आवश्यक है, और प्रगतिवादी इन सब कसौटियों पर किसी भी काव्य या साहित्य-कृति का कसना आवश्यक समझते हैं, उनके महत्त्व को जानते हैं, यद्यपि आज के संकल्प-काल में वे साहित्य के संविधायक पहलू को दृष्टि में रखकर उनका सामाजिक दृष्टिकोण से विवेचन करना अधिक आवश्यक समझते रहे हैं। इसके अनेक कारण हैं। पहला तो यह कि आज के समाज में कला-साहित्य का उपयोग अनेक राजनीतिक और आर्थिक हितों को दृष्टि में रखकर किया जा रहा है, और जो समाज-अवस्था को बदलने में संलग्न शक्तियाँ हैं वे कला-साहित्य के प्रभाव को समझ कर भी उन्हें इस विश्वव्यापी संघर्ष में प्रगतिशील शक्तियों के शक्ति-वर्धन का साधन न बनायें यह उनकी बुद्धिमत्ता का प्रमाण न होगा— यह भाव कला या साहित्य के प्रति अवज्ञा या उपेक्षा का सूचक नहीं, वरन् उनके महत्त्व और उनकी शक्ति के प्रति स्वीकृति का द्योतक है; न यह भाव इस बात का सूचक है कि प्रगतिवादी कला और साहित्य के सौन्दर्यगत मूल्य की कद्र नहीं समझते; और न इसका यह अर्थ है कि प्रगतिवादी साहित्य के संविधायक पहलू पर जोर देकर लेखकों से इस बात की अपेक्षा करने हैं कि कलात्मक दृष्टि से उनकी रचनाएँ चाहे न कुछ हों लेकिन आज की राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक समस्याओं पर उनके बक्तव्य चौकस होने चाहिए। दूसरा यह कि प्रगतिवादी यह जानते हैं कि केवल रचना-शैली के कारण ही, और वाक्छ-विन्यास या शैली और कला के कारण ही कोई रचना श्रेष्ठ नहीं बन सकती, न पहले कभी बनी—चाहे तब समीक्षक इस पहलू से अज्ञान न हों, या उसे आवश्यक न समझते हों— न आज तब सकती है, और उसका मूल्यांकन करने के लिए उनमें व्यक्त विचार-वस्तु और सामाजिक दृष्टिकोण को जानना भी आवश्यक है, अर्थात् कला या साहित्य को सामाजिक उद्देश्य और उपयोग से अलग नहीं किया जा सकता, वे दोनों उसके आवश्यक अङ्ग हैं। प्रगतिवादियों पर यदि किसी बात का आशयार्थित आरोप किया जा सकता है तो केवल इन बातों का कि वे कला और साहित्य के सामाजिक दृष्टिकोण अर्थात् उसके उद्देश्य और उपयोग को ठीक-ठीक स्पष्ट रूप से आकलन करना चाहते हैं और कौरी वायवी, या कार्यात्मिक, या आदर्शवादी, भावुकता-प्रधान स्थापनाओं से सन्तुष्ट नहीं हैं। साहित्य को इतने विस्तृत चौखटे के अन्दर रखकर देखने का प्रयत्न तो सभी शुरु ही हुआ है, अतः प्रगतिवादी इस नये दृष्टिकोण को अधिकनाधिक वैज्ञानिक ज्ञान की ओर प्रयत्नशील हैं, यही या कभी वे अन्तिम निर्णय पर पहुँच जायेंगे, ऐसा कोई भ्रम उन्हें नहीं है। लेकिन सत्य को अधिकनाधिक प्राप्त करने का एकमात्र यही तो तरीका है कि हम सत्य नये अनुभव से अपनी स्थापनाओं को समृद्ध बनाते जायें।

इन विचारों की दृष्टि में यदि हम पुनः 'क्या साहित्य प्राप्यगैण्डा है?' प्रश्न को जाँचें तो हमें उस पर नयी रोशनी पड़ती दिखायी देगी। 'क्या साहित्य प्राप्यगैण्डा है?' की स्थापना को अब हम आसानी से अस्वीकृत कर सकते हैं, क्योंकि इस स्थापना में प्राप्यगैण्डा की

व्याख्या के अनुसार प्राँपैगण्डा और अभिव्यक्ति को पर्याय मान लिया गया है। लेकिन योजना पर अमल करने या अमल कराने के लिए जनसमूह या उसके किसी अङ्ग को प्रेरित करना एक चीज है और व्यक्ति या समूह के विचारों या भावनाओं की अभिव्यक्ति करना एक दूसरी चीज है। पहला प्राँपैगण्डा है, दूसरा प्राँपैगण्डा नहीं है। यदि साहित्य में अनि-वार्थतः विचारों या भावनाओं की अभिव्यक्ति मिलती है तो उसे प्राँपैगण्डा नहीं कहा जा सकता। यह दूसरी बात है कि सामाजिक क्रियाशीलता की अभिव्यक्ति का साहित्य पाठक को भी उसकी अनुभूति कराता है पर इससे वह प्राँपैगण्डा का पर्याय नहीं बन जाता। लेकिन फ़रेल की यह स्थापना भी उपयुक्त नहीं है कि 'साहित्य सामाजिक प्रभाव का अस्त्र है।' यह एक स्वयं-सिद्ध है, उसी तरह की कि आदमी बुद्धि-धारी जानवर होता है, और 'अस्त्र' जोड़ देने से वह स्वयं-सिद्धि न तीव्र हो जाती है न प्रभावपूर्ण। उसके स्थान पर 'साधन', 'चीज', आदि भी उपयुक्त रहते। इसके अतिरिक्त 'सामाजिक प्रभाव' बड़ा कम-जोर वाक्यांश है, क्योंकि 'प्रभाव' शब्द को सीधे तौर पर सामाजिक प्रगति की अपेक्षा में माघ्नता कठिन है और सामाजिक प्रगति में इस प्रभाव की क्या सक्रिय भूमिका रहती है इसका बहुत क्षीण आभास इस शब्द से मिलता है। जिस क्रान्तिकारी युग में हम रहते हैं, उसकी वास्तविकता के मुकाबले में यह अभिव्यक्ति अत्यन्त लचर है। फिर साहित्य केवल सामाजिक प्रभाव का ही अस्त्र नहीं है वह सामाजिक परिवर्तन का भी अस्त्र है। सामाजिक परिवर्तन में साहित्य वह भाव-प्रधान चेतना-शक्ति उत्पन्न करता है जो मनुष्य के भाव-जगत को परिवर्तित कर इतना विस्तृत बना देती है कि वह हमारे अन्दर देखने और अनुभव करने की क्षमता पैदा कर हमें विगत तथा पुरातन के विकसित-परिवर्तित रूप आगत तथा नवीन को ग्रहण करने की शक्ति प्रदान करती है। चेतना और भाव-जगत का यह परिवर्तन भौतिक जीवन की आवश्यकताओं से प्रभावित होता है और पुनः वह भौतिक जीवन को बदलकर एक उच्च धरातल पर सङ्गठित करने की शक्ति प्रदान करता है। यह भाव-जगत की क्रिया-प्रतिक्रिया मनुष्य की स्वतन्त्रता प्राप्त करने की जीवन-क्रिया का एक अनिवार्य योज है। श्रेष्ठ साहित्य इस क्रिया में सहायक होता है, सहायक ही नहीं उसका साधन भी बनता है। श्रेष्ठ कला या साहित्य का यह गण है। अतः यदि हमें साहित्य की कोई भी श्रेष्ठ स्थापना करनी ही है, और ... को संघर्षपूर्ण परिस्थिति में उसकी अनिवार्य आवश्यकता नहीं ... की स्थापना स्वीकार करनी चाहिए कि 'साहित्य या कला मनुष्य को स्वतन्त्रता प्राप्त करने का एक साधन है।' इनमें 'स्वतन्त्रता' शब्द चिन्तनागत है अवश्य, और उसका उत्तर विज्ञान और दर्शन देने का प्रयत्न कर रहे हैं किन उरुमें अन्य स्थापनाओं के क्षीय नहीं हैं, और उक्त कला या साहित्य के प्रति तो अनीन श्रद्धा का भाव है। —अक्तूबर १९४१

१. 'मनुष्य की स्वतन्त्रता' हमारी प्राचीन 'लोक कल्याण' की धारणा से अधिक मूल और सक्रिय धारणा है, अतः अधिक अर्थगमिष्ठ है। वह आधुनिक विज्ञान और दर्शन के जीवन-व्यापी दृष्टिकोण से सम्पन्न है और मनुष्य को आकांक्षाओं की साक्षात् रूप भी देती है। —लेखक

प्रगतिशील साहित्य

प्रारम्भ में ही इस साधारण, पर अब तक अनदेखे भेद को समझ लेना लाभप्रद होगा कि प्रगतिशील साहित्य और उग्रपन्थीय लेखकों के बीच का अन्तर ही प्रगतिशील लेखकों के लिए है। प्रगतिशील लेखकों के लिए प्रगतिशील साहित्य ही है। प्रगतिशील लेखकों के लिए प्रगतिशील साहित्य ही है। प्रगतिशील लेखकों के लिए प्रगतिशील साहित्य ही है। इनको अक्सर एक ही समझन का श्रांति रही है।

एक प्रगतिवादी आलोचक ने अपने दृष्टिकोण के दक्षिणपन्थी दौर में समाजशास्त्रीय दृष्टि से प्रगतिशील साहित्य की व्याख्या करते हुए लिखा था—“प्रगतिशील साहित्य से मतलब उस साहित्य से है जो समाज को आगे बढ़ाता है, मनुष्य के विकास में सहायक होता है।” अपने उग्रपन्थी दौर में इस विद्वान आलोचक ने प्रगतिशील साहित्य की क्या व्याख्या की, इसका उल्लेख हम नहीं करेंगे, क्योंकि इस दौर की शक्तियों और संकीर्णताओं का निराकरण करने के लिए उग्रपन्थियों ने दौड़कर नई स्थापनाएँ कर डाली हैं। इन आलोचक ने भी ऐसा किया है। इनलिए उनकी नई स्थापना को ही न। उनके अनुसार अब “प्रगतिशील साहित्य समाज की सामूहिक विरासत का ऐतिहासिक विकास है।” यह एक विशिष्ट युद्ध-विरोधी साहित्य के अर्थ-परिभाषा है। प्रगतिशील साहित्य का वह एक वर्गभक्त समाज (सोवियत समाज) को साम्यवादी संस्कृति, कला-साहित्य और धर्म, समाजशास्त्र, ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में स्वयं ‘मार्क्सवाद’ की द्वन्द्वात्मक प्रणाली के बारे में विश्वास है। किन्तु भारत या किसी अन्य पूँजीवादी, अर्थ-पूँजीवादी देश के प्रगतिशील साहित्य पर ऐसा दावा थोपना एक संकीर्ण मतवादी प्रवृत्ति का जन्म देना ही कहा जा सकता है। उसी प्रकार के और भी कुछ इस निबन्ध में हैं, जिनके सम्बन्ध में भाष्य करके लेखक ने आदेशात्मक शक्ति में प्रगतिशील लेखकों के अनर्थ्य गिनाये हैं। “प्रगतिशील साहित्य स्वाधीनता, जाति और जनतन्त्र का साहित्य है।” “प्रगतिशील साहित्य देश से साम्राज्यवाद, सामन्तवाद भी संस्कृति को निकालने के लिए संघर्ष करता है।” आदि स्थापनाओं ने स्पष्ट है कि लेखक ने प्रगतिशील साहित्य का अर्थ अपनी नई परिभाषा में मंजूर करके उसे हमारे देहाकाल की विशिष्ट सामयिक परिस्थितियों से ही नहीं, बल्कि एक विशेष राजनीति, पार्टी और प्रोग्राम के साथ भी बंध दिया है। इससे यह निष्कर्ष अनिवार्यतः निकलता है कि ‘आज’ जो इस प्रोग्राम, राजनीति और आदेश को पूरी तरह गायने को तैयार

नहीं हैं; वे प्रगतिशील लेखक नहीं हो सकते। प्राचीन लेखकों का तो प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि उनके सामने ये विशिष्ट प्रोग्राम और राजनीतिक समस्याएँ न थीं जिन पर लिखना ही इस संकुचित दृष्टि से प्रगतिशीलता का मूल-मन्त्र और कसौटी है। फिर किसी संगत तर्क से न प्राचीनों को, न आधुनिक साहित्य के निर्माताओं को—भारतेन्दु, बंकिम, रवीन्द्र, शरत्, इकबाल, आचार्य शुक्ल, प्रेमचन्द आदि को और न पन्त, निराला, महादेवी, दिनकर, राहुल, जनेन्द्र, हजारीप्रसाद द्विवेदी, यशपाल, अशक आदि जीवित सक्रिय प्रतिभाओं को ही—हम प्रगतिशील कह सकते हैं। इन सब को खारिज करके इस कसौटी पर खरा उतरने वाला 'भारतीय जनता की सांस्कृतिक विरासत का ऐतिहासिक विकास' रूपी वह प्रगतिशील साहित्य कहाँ है, और कौन उसके निर्माता है?—यह बात निश्चय ही सारे पाठक जानने को उत्सुक होंगे, क्योंकि स्थापनाएँ उसके ही आधार पर की जाती हैं जो मौजूद है, न कि कल्पित सम्भावनाओं के आधार पर।

इस तरह का संकीर्ण मतवाद चाहे जिस व्यक्तित्व में प्रकट हो, चाहे जिस पदावली का प्रयोग करे, घातक ही होगा, इतना तो सहज ही अनुमेय है। सम्भवतः भविष्य में ऐसी भ्रान्तियाँ पैदा हो जाने के डर से ही अखिल भारतीय प्रगतिशील लेखक संघ के प्रथम अधिवेशन के सभापति पद से भाषण देते हुए प्रेमचन्द ने स्पष्ट शब्दों में कहा था कि, "प्रगतिशील लेखक संघ", यह नाम ही मेरे विचार से गलत है। साहित्यकार या कलाकार मेरे विचार से स्वभावतः प्रगतिशील होता है।" कहने की आवश्यकता नहीं कि प्रेमचन्द का आशय सच्चे और ईमानदार लेखक और कलाकार से था; वस्तु-सत्य के प्रतिबिम्ब को विकृत करके प्राणहीन, फरमाइशी साहित्य (?) तैयार करने वाले से नहीं। किन्तु फिर भी साहित्य और लेखक के आगे 'प्रगतिशील' शब्द का प्रयोग बहसतुर्जारी रखा गया। आज भी ज़रूरी है, और प्रगतिवादी विशेषरूप से इसका प्रचार और प्रयोग करते आते हैं, क्योंकि राष्ट्रीय आजादी के लक्ष्य की सफलता और फलित्त्व और युद्ध की वर्धना से विद्वद्गान्धि और मानव-संस्कृति की रक्षा के लिए अपनी जनता के भारी योग-श्रम की दृष्टि में उस समय हमें यह अभीष्ट था, और आज भी है कि जाति-द्वेष, भाग्यवाद, निराशावाद, अतिविधता और शोषण का प्रचार करने वाले प्रतिक्रियावादी हीन साहित्य में उत-धाट प्राचीन और अर्वाचीन साहित्य का अलग-अलग जाहिर करें जो सन्ध्य में मानवीय संवर्धन, गान्धेय-चोख, कर्म-चेतना और तर्क-वृद्धि जगता है, आशा का प्रचार करता है और आगे व्यक्तिगत जीवन की उन्नतियों से ऊपर उठाकर हमें उदात्त और नैतिक मानव बनाना है। हमें अभीष्ट था कि श्रेष्ठ साहित्य ही इस प्रगतिशील परम्परा को अपनी नई कृतियों से और सामूहिक और सामूहिक प्रयत्न द्वारा जनता की रचि का इतना परिष्कार करें कि प्रतिक्रियावादी साहित्य का प्रचलन बन्द हो जाय। परन्तु जब प्रगतिवादी ही इस व्यापक उद्देश्य को छोड़कर संकीर्ण मतवादी बन गए तो उनके इस भ्रान्त दृष्टिकोण का विरोध करने वाले साहित्य के अन्य गम्भीर विचारकों को लक्षकों का निवारण कौन करता ?

इसलिए इस तथ्य को कुछ जोर देकर कहने की जरूरत है कि प्रगतिशील साहित्य

'प्रोलेतेरियन' या 'सोवियत-साहित्य' का पर्याय नहीं है, वह काँई 'आज' की, किसी विशेष 'युग', 'वर्ग' या 'देश' की चीज नहीं है, किसी विशेष सिद्धान्त या पार्टी-नीति के अनुसार लिखा गया साहित्य नहीं है; वह 'सांस्कृतिक विरासत का ऐतिहासिक विकास' नहीं, बल्कि स्वयं सांस्कृतिक विरासत है—चिरजीवी प्राणवान् साहित्य की। यह विरासत प्रगतिशील है, क्योंकि उसने मनुष्य की आध्यात्मिक और सांस्कृतिक उन्नति में योग दिया है, दे रही है। और इस युग में भी जो साहित्य जीवन के यथार्थों को गहराई और कलात्मक सचाई से प्रतिबिम्बित करता है, वह प्रगतिशील है, चाहे उसकी रचना करने वाले लेखकों का व्यक्तिगत दृष्टिकोण आदर्शवादी हो या मार्क्सवादी।

प्रगतिवाद की दृष्टि से कला या साहित्य (जिसका तात्पर्य हमेशा श्रेष्ठ कला या साहित्य ही होता है) और प्रगतिशील कला या प्रगतिशील साहित्य की दो भिन्न परिभाषाएँ नहीं हो सकतीं, क्योंकि वस्तुतः दोनों एक हैं। उनमें किसी अन्तर्विरोध या भेद का तो प्रश्न ही नहीं उठता। कला और साहित्य के आगे 'प्रगतिशील' विशेषण लगाने का उपयोग केवल तब है जब हम कला या साहित्य के आनन्ददायी मूल्यों का नहीं बल्कि विशेषरूप से चेतना-विकासी नैतिक मूल्यों का ही निर्देश करना चाहें, अन्यथा इस विशेषण का जोड़े बिना भी काम चल सकता है। अन्य देशों के प्रगतिवादी भी किसी विशेष सन्दर्भ में बात करते समय ही 'प्रोग्रेसिव' शब्द का प्रयोग करते हैं अन्यथा साधारणतया यह स्वीकार किया जाता है कि प्रगतिशीलता भी सच्चे साहित्य का सामान्य गुण है। वहाँ विशेष सन्दर्भों में ही 'बुर्जुआ', 'प्रोलेतेरियन' या 'सोवियत' आदि विशेषणों को कला-साहित्य के साथ जोड़ा जाता है—तभी जब यह निर्देश करना हो कि वह 'बुर्जुआ' या 'सोवियत' समाजों में रचे जाने के कारण बुर्जुआ अथवा सोवियत समाज के यथार्थों को प्रतिबिम्बित करना है। ये विशेषण मुख्य-निरूपक नहीं हैं।

प्रगतिवाद

साहित्य के मार्क्सवादी दृष्टिकोण के लिए 'प्रगतिवाद' शब्द का प्रयोग संभव पहलू किसे ने किया यह तो निश्चित याद नहीं, लेकिन अब इसका इतना प्रचलन हो गया है कि किसी भी तात्त्विक मीमांसा में इस शब्द की उपयुक्तता-अनुपयुक्तता सिद्ध करना व्यर्थ है। इसे एक रूढ़ प्रयोग मान लेना ही उचित है, जिस तरह रोमाण्टिक काव्य-धारा के लिए हिन्दी में 'ध्यायावाद' जैसा अनुपयुक्त शब्द भी प्रचलित होकर रूढ़ हो गया।

प्रगतिवाद साहित्य की धारा नहीं, साहित्य का मार्क्सवादी दृष्टिकोण है; जैसे रस-सिद्धान्त साहित्य की धारा नहीं, साहित्य का प्राचीन आध्यात्मिक दृष्टिकोण है। अतः 'प्रगतिवाद' को सौन्दर्यशास्त्र (ईस्थेटिक्स)-सम्बन्धी मार्क्सवादी दृष्टिकोण का हिन्दी नामकरण समझना चाहिए। हम निश्चित रूप से यह नहीं बता सकते कि भारत की अन्य भाषाओं में मार्क्सवादी सौन्दर्यशास्त्र के लिए मूल-शब्द का ही प्रयोग किया जाता है या 'प्रगतिवाद' का। हिन्दी में इस अर्थ में इस शब्द के व्यापक प्रचलन से यह परिणाम निकाल लेना भूल होगी कि मार्क्सवादी दृष्टिकोण से हमारे साहित्य में किसी सर्वाङ्गीण सौन्दर्य-सिद्धान्त का विकास हो गया है, या साहित्यालोचन के वैज्ञानिक मान-मूल्य निर्धारित किये जा चुके हैं। ऐसा सम्भवतः विश्व की किसी भी भाषा में अभी पूरी तरह नहीं हो पाया है। कला-साहित्य-सम्बन्धी अनेक स्थापनाएँ अभी तक विवादग्रस्त हैं। परन्तु फिर भी भौतिकवादी दृष्टिकोण से कला-साहित्य-विषयक व्यापक समस्याओं और उनके इतिहास का अध्ययन किस वैज्ञानिक रीति से करना चाहिए, इसकी मर्यादाएँ बहुत-कुछ निश्चित हो चुकी हैं।

कला और साहित्य क्या है? वह मानव-समाज और प्रकृति से समन्वित सतत परिवर्तनशील पदार्थ जगत से उद्भूत मनुष्य की चेतना का विशिष्ट रूप है और उसके ही सत्य को प्रतिबिम्बित करता है, या समाज से बाहर भी उसका अस्तित्व है और वह केवल शाश्वत आध्यात्मिक सत्यों को प्रतिबिम्बित करता है? यह 'प्रतिबिम्ब' वस्तु-चित्रों या मर्म-छवियों की भाषा में जीवन के वैविध्यपूर्ण और परस्पर-विरोधी सम्बन्धों और अन्तर्सम्बन्धों के यथार्थ का उसके गर्भ में दिकसमान सम्भावनाओं की दृष्टि से मूल, राजन, सर्वाङ्गीण और सान्द्रजस्यपूर्ण चित्रण करने में 'कलात्मक' बनता है, जिसमें विषय-वस्तु और उसका रूपायन एक विरोध द्वन्द्वात्मक समन्वित में अन्योन्याश्रित हों, या केवल बाह्य रूप-शिल्प-रीति और प्रलंकारों की सहायता से विषय-वस्तु के यथातथ्य, अमूर्त, एकांगी चित्रण से भी 'कलात्मक' बन सकता है? किसी रचना की महानता या श्रेष्ठता नापने का पैमाना क्या

है—उसमें प्रतिबिम्बित जीवन-यथार्थ की कलात्मक मूर्त्तता, व्यापकता, गहराई, सर्वाङ्गी-
णता और सत्यता या केवल उसमें व्यक्त असूक्त विचारों की अच्छाई-बुराई? बिना प्रतिभा
के, केवल वैज्ञानिक विचारों की चेतना और अभिव्यक्ति तो ही कला का निर्माण क्या सम्भव
है? यदि नहीं, तो कलाकार या साहित्यकार की प्रतिभा की कसौटी क्या है? कला और
साहित्य का कोई स्पष्ट सामाजिक-राजनीतिक प्रयोजन होता है या जीवन का यथार्थ और
मूर्त्त चित्रण होने के कारण ही कला में प्रगतिशील राजनीतिक, सामाजिक और नैतिक मूल्य,
प्रभाव और प्रयोजन निहित होते हैं, क्योंकि ये वस्तुएँ भी यथार्थ जीवन से ही उद्भूत हैं
जिसे कला समग्र रूप में प्रतिबिम्बित करती है? सत्य, शिव और सुन्दर का समन्वय कला
में कैसे होता है? कला में साधारणीकरण और प्रपञ्च की समस्या क्या है और विशेष कैसे
सामान्य और सामान्य कैसे विशेष बनता है?—इन अनेक बुनियादी प्रश्नों के साथ-साथ,
कला और साहित्य के ऐतिहासिक विकास से उत्पन्न अनेक समस्याओं—जैसे साहित्य और
कला की परम्परा के मूल्यांकन के मानदण्ड क्या हों, कला के विभिन्न रूपों का विकास कैसे
हुआ; और युग-विशेष के भौतिक-शिल्प-ज्ञान और दर्शक-पाठक-श्रोतावर्ग ने इस विकास को
कैसे प्रभावित किया; कला में रूढ़ि, लोकपरम्परा, राष्ट्रीय और सार्वभौम तत्त्वों का समन्वय
कैसे होता है और इन्होंने एक-दूसरे को कैसे प्रभावित किया है; कला-निर्माण की शैलियाँ,
युग-धाराएँ और रुचियाँ किन सामाजिक कारणों और स्वयं अपनी ऐतिहासिक परम्पराओं
से प्रभावित होकर बदलती रही हैं—आदि प्रश्नों का अध्ययन अनेक गम्भीर मार्क्सवादी
विद्वानों ने किया है। इन विद्वानों में निम्न हैं—
[The following text is heavily obscured by horizontal lines and is largely illegible. It appears to be a list of names or a detailed reference section.]

हमारे देश में विशेषकर हिन्दी के प्रगतिवादी आलोचकों ने, इन पाश्चात्य विद्वानों
की कृतियों से प्रेरणा तो ली है, लेकिन अपने देश के साहित्य और सांस्कृतिक परम्परा के
आधार पर उन्होंने अब तक इस दिशा में मौलिक खोज का कार्य नहीं के बराबर ही किया

हे। दुर्भाग्य से भावसौन्दर्य-सिद्धान्तों और भारतीय परम्परा का उनका ज्ञान इतना एकांगी और सतही रहा है कि वे चन्द गढ़े-गढ़ाये सूत्रों को ही दुहराते आग हैं और उन्हें अपने साहित्य की परम्परा पर ज्यों-का-त्यों आरोपित करने रहे हैं। अक्सर ऐसा हुआ है कि प्रारम्भिक दौर की जिन कुत्सित समाजशास्त्रीय मान्यताओं को सोवियत रूस और दूसरे देशों के मार्क्सवादी आलोचक अवेज्ञानिक और अनैतिहासिक सिद्ध करके तिरस्कृत कर चुके हैं, उनको हमारे आलोचकों ने और भी अधिक दुराग्रह से अपनाया है, जिससे ग्राम तौर पर प्रबुद्ध पाठकों और उदारचेता विचारकों में यह धारणा बन गई है कि प्रगतिवादी दृष्टिकोण वैज्ञानिक नहीं बल्कि संकीर्ण और एकांगी है, और प्राचीन अथवा अर्वाचीन साहित्य का मूल्यांकन करने में सर्वथा असमर्थ है। अर्थात् किसी कृति के अच्छे या बुरे होने की पहचान करने की उसकी कसौटी इतनी साम्प्रदायिक है कि केवल प्रगतिवादियों की लिखी रचनाएँ ही उसे 'अच्छी' लगती हैं, चाहे वह कितनी भी कुछड़ और भोंडी नयों न हों। एक प्रगतिवादी हर रचना में अपने प्रिय राजनीतिक सिद्धान्तों का अचिक्ल प्रतिपादन ही पसन्द करता है और यदि वह कभी-कभी भारतीय परम्परा, सूर, तुलसी, वाल्मीकि, कालिदास का गुणगान करने लगता है तो केवल अपने तात्कालिक राजनीतिक उद्देश्य की सिद्धि के लिए अवसरवादी ढंग से इन मनीषियों पर अपनी मन्यताएँ थोपकर ही, उनकी कृतियों को मर्मज्ञ की तरह समझकर नहीं। अपने प्रगतिवादियों के वक्तव्यों और आचरण को यदि ध्यान में रखें तो ये शंकाएँ और भ्रान्तियाँ अकारण और निराधार नहीं लगेंगी। पर इस अवाञ्छित स्थिति को ही ठीक मान लेना किसी भी जन-प्रेमी लेखक और विचारक के विवेक को शोभा नहीं देता। प्रगतिवादी सौन्दर्य-सिद्धान्तों का सर्वांगीण विकास और निर्धारण हमारे देश में साहित्यिक प्रगति की नई सम्भावनाओं के द्वार ही खोलेंगा, ऐसा हमारा मत है। तर्कहीन दृष्टिकोण को ही तो प्रगतिवादी हमारे देश में प्रचलित है, वह अपने में समृद्ध और सत्य होने के साथ ही अवेज्ञानिक-अज्ञान की ही वस्तु रह गई है। केवल इतना ही नहीं कि उस पर अवसरवादी अन्वेषण का प्रभाव है, और उसका सौन्दर्य-दर्शन साहित्य-संशोधन पर निरन्तर बुरा प्रभाव डालेगा। अकारण वह अवेज्ञानिक है, और अपने स्वयं के अवेज्ञानिक, भ्रान्तिकारक सिद्धान्तों का विकास अपेक्षित है, बल्कि इसीलिए कि प्राचीन अथवा नास्तिक साम्राज्यवादी अन्वेषण हमारे को सामर्थ्य भी अब उत्तम नहीं रहे। प्रगतिवादी प्रगतिवादी अवेज्ञानिक हो गये हैं प्रगतिवादी बनाने को दायित्व सम्भारने के लिए सौन्दर्य-सिद्धान्तों की दृष्टिकोण प्रगतिवादी ऐतिहासिक भौतिकवादी दृष्टिकोण अवेज्ञानिक ?

क्या आज भी यह दुहराने की जरूरत है कि मार्क्सवादी सौन्दर्य-शास्त्र का दृष्टिकोण समाज-शास्त्रीय नहीं बल्कि ऐतिहासिक भौतिकवादी है ? समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण प्राचीन अथवा अधुनिक साहित्य का सही मूल्यांकन करने में असमर्थ रहा है। उसने अक्सर ऐसी एकांगी कसौटियाँ गढ़ी हैं, जिनसे प्रगतिवादी विचारधारा को हानि ही पहुँची है। प्राचीन

कलाकारों की सच्ची महत्ता और आधुनिक साहित्य और कला की श्रेष्ठ कृतियों की श्रेष्ठता पहचानने की क्षमता इस संकीर्ण दृष्टिकोण में नहीं है। फिर प्रगतिवाद से समाजशास्त्रीयता का गठबन्धन कराने की कुत्सित चेष्टाएँ क्यों ?

—जुलाई १९५२

प्रगतिवाद का प्रवृत्ति-निरूपण

बंधुवर महेन्द्रजी,

आपके दो पत्र मिले, किन्तु कुछ अपनी व्यस्तताओं के कारण तो कुछ आपके आदेश की गुमता के कारण, न उत्तर दे सका और न आदेश का पालन ही कर सका ।

आपने साहित्य-सन्देश के 'आधुनिक काव्याङ्क' के लिए 'प्रगतिवाद की प्रेरणाएँ और प्रवृत्तियाँ' पर लिखने को कहा है । यों तो किसी भी शीर्षक के अन्तर्गत बहुत कुछ लिखा जा सकता है—और जो न लिख सके वह लेखक ही क्या ?—लेकिन शीर्षक का चयन इतना अचिन्तनीय विषय नहीं है । विद्वानों का कहना है कि क्या और कसे और ? का चिह्न लगा कर कोई भी प्रश्न गढ़ लेना तो बहुत आसान है, लेकिन क्या हर प्रश्न वास्तव में सही प्रश्न है, यह अस्निग्ध रूप से नहीं कहा जा सकता । कोई प्रश्न तभी सही अर्थों में प्रश्न बनता है, जब उसके द्वारा वस्तुओं, घटनाओं आदि के वास्तविक सम्बन्ध या रिश्ते के बारे में जिज्ञासा प्रकट की जाये या परीक्षण-प्रयोग-उद्घाटन किया जाये । इसलिए प्रश्न भी अपने मौलिक रूप में सही या गलत, वास्तविक या काल्पनिक हो सकते हैं । जिस तरह जिज्ञासु को—और हम में से कौन जिज्ञासु नहीं है—अपने अतुल्य और अध्येय-मनन से सही प्रश्न पूछने की शिक्षा मिलनी चाहिए, उसी तरह उत्तर देने या शङ्का-समाधान करने वाले व्यक्ति में भी इतनी योग्यता होनी चाहिए कि वह गलत प्रश्न को तुरन्त ताड़ सके और या तो प्रश्न को सही रूप में प्रस्तुत करके बताये या उसकी आन्तरिक गलती को समझाए । यह सब इसलिए कि गलत प्रश्न का हमेशा गलत उत्तर ही दिया जा सकता है, सही नहीं । उदाहरण के लिए यदि कोई पूछे कि भगवान ने इस संसार की कब सृष्टि की, तो अनेक धार्मिक साम्प्रदायों में प्राचीन काल से प्रचलित अन्ध-विश्वासों के अनुसार यह उत्तर देना सही नहीं है कि जल-प्रलय के बाद भगवान ने सृष्टि रचना की । मैं अस्तिकों की श्रद्धा पर चोट नहीं करना चाहता, लेकिन इस प्रश्न के मूल में एक भूल छिपी हुई है, वह यह कि भगवान के अस्तित्व की इतनी अन्ध-स्वीकृति है । इसलिए इस प्रश्न की सचाई ही अस्निग्ध है, और इस प्रश्न में छिपी मान्यताओं को मान लेने के बाद तो अटकलबाजी से चाहे जितने उत्तर दिये जा सकते हैं, जैसा कि प्राचीन काल से होता आया है, लेकिन कोई तर्क-सिद्ध, प्रयोग-सिद्ध वैज्ञानिक उत्तर नहीं दिया जा सकता । इसलिए सही उत्तर पाने के लिए प्रश्न को सही बनाना अनिवार्य होता है ।

'प्रगतिवाद की प्रेरणाएँ और प्रवृत्तियाँ' का इस प्रश्न और उत्तर के भ्रमेले से

क्या सम्बन्ध है ? सम्बन्ध बहुत सीधा है। आपने जो इस विषय पर लिखने को कहा है तो एक प्रश्न ही तो पूछा है कि "प्रगतिवाद की प्रेरणाओं और प्रवृत्तियाँ" क्या हैं ? इस प्रश्न के मूल में एक मान्यता है जो निराधार और भ्रामक है। वह मान्यता यह है कि अतर्क्य रूप से यह स्वीकार कर लिया गया है कि 'प्रगतिवाद' हिन्दी काव्य की किसी विशेष रचना-प्रकार का नाम है।

कवि, कथाकार, नाटककार और आलोचक हैं लेकिन उनकी रचनाओं में व्यापक दृष्टि-साम्य पाकर ही उनकी कविता को 'प्रगतिवाद' की कविता कहना भ्रामक होगा। यदि लेखकों या कवियों की व्यक्तिगत आस्थाओं और जीवन-दर्शनों के आधार पर ही कविता-प्रकार का नाम रखा जाय तो आलोचकों का निरूपण भी अतर्क्य और भ्रामक होगा।

को जोड़कर काव्य और साहित्य की धाराओं का निरूपण कर लिया जाता—शायद तब आधुनिक और आधुनिकतावादी ही अपने आलोचक बनें।

नवनी मे 'गांधीवाद' की संज्ञा दे बैठे हैं। आप नोचेंगे कि न जाने क्या गाजरी है कि सभो वनता विषय ने हटकर बोल रहे हैं, यद्यपि सच यह है कि कवना अपने विषय को निर्दिष्ट तीषा वा नहीं अनिश्चरण न कर रहे होंगे। तो मूल नलनी प्रश्न में है, उत्तर में नहीं। यही गलती 'प्रगतिवाद' को आधुनिक हिन्दी काव्य को एक प्रवृत्ति मानते म है।

कौसी व्यक्तुपूर्ण स्थिति है ? जरा सोचिए, कोई गांधीवादी (अर्थात् ऐसा कवि जिसका जीवन-दर्शन गांधीवाद है, न कि जिसकी कविता 'गांधीवादी' है) जोर प्रकृतवादी है—उसकी कविताओं में केवल नीरस चित्रण ही चित्रण रहता है, कोई यथार्थवादी है, कोई प्रतीकवादी है, कोई छायावादी, तो कोई मात्र अतिवैचित्र्यवादी—कोई प्रेम-गीत लिखता है, कोई अतीत के गौरवमय इतिहास में प्रसंग चुनकर आख्यान-काव्य लिखता है, कोई धार्मिक और पौराणिक कथाओं से सामग्री चुनकर महाकाव्य रचता है तो कोई राष्ट्रीय जीवन की समस्याओं पर उद्बोधनात्मक तुकबन्दीय गढ़ता है। अब आप क्या

कहेंगे, कि 'गांधीवाद' में प्रकृतवाद, प्रतीकवाद, छायावाद, सचिवैचित्र्यवाद आदि प्रवृत्तियाँ हैं और गांधीवाद की प्रेरणाओं के श्रोत स्वच्छन्द प्रेम की भावना, असांभोजिक व्यक्तिवाद, इतिहास की गौरवमयी कल्पना, धर्म की आस्था और राष्ट्रीय जन-आन्दोलन है ? यह प्रश्न इसलिए संगत है कि 'प्रगतिवाद' (काव्य-धारा के अर्थ में) की भी ऐसी ही सन्दिग्ध स्थिति है। प्रगतिवाद (मार्क्सवाद) को जीवन-दर्शन के रूप में मानने वाले ऐसे अनेक कवि हैं जिनकी कविताएँ शैली, शिल्प और वस्तु की दृष्टि से छायावाद, प्रतीकवाद, प्रकृतवाद, यथार्थवाद आदि सभी प्रवृत्तियों में बाँटी जा सकती हैं, उनमें व्यक्तिवादी और साम्यवादी दोनों प्रकार के दृष्टिकोणों की अभिव्यक्ति मिलती है। तब क्या कहेंगे ? प्रगतिवाद की प्रेरणाएँ व्यक्तिवाद और साम्यवाद हैं और प्रवृत्तियाँ छायावाद, और प्रकृतवाद हैं। स्पष्ट है कि यह उत्तर हास्यास्पद नहीं तो बेतुका और अप्रत्याशित तो लगता ही है।

मैं यह नहीं कहता कि गांधीवादी या प्रगतिवादी काव्य हो ही नहीं सकता, या हिन्दी में उसकी रचना नहीं हुई। मगर इस बात को स्पष्ट रूप से समझ लेना होगा। जैन-काव्य, बौद्ध-काव्य और सिद्ध-काव्य की चर्चा हमने साहित्य के इतिहास में सुनी है। तो गांधीवादी या प्रगतिवादी काव्य भी तो हो सकता है। लेकिन जैन-काव्य या सिद्ध-काव्य को 'काव्य' नहीं मानते हैं, क्योंकि वे पद्य-बद्ध करने वाली कविता कविता नहीं पद्य-रचना ही होती है। केवल इतने से ही उसे ललित 'काव्य' की श्रेणी में नहीं बिठाया जा सकता। यह बात निर्विवाद है, क्योंकि उसमें सृष्टि नहीं, मात्र अनुकृति होती है। इस तरह गांधीवाद या मार्क्सवाद के दार्शनिक सिद्धान्तों को पद्य-बद्ध करके गांधीवादी या मार्क्सवादी (प्रगतिवादी) कविता तो तैयार की जा सकती है, लेकिन तब उसे न काव्य की संज्ञा दी जा सकती है, न साहित्य के इतिहास में कोई अलग स्थान ही। साहित्य के विकास और विकास पर ऐसी साम्प्रदायिक पद्य-रचना (या तुकवन्दी) का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। बात साफ़ है कि ऐसी रचनाओं को लेकर 'प्रवृत्तियों' की बहस तो चल ही नहीं सकती, क्योंकि भिन्न प्रवृत्तियाँ तो मौलिक रचना में ही हो सकती हैं, अनुकृति या अनुवाद में नहीं। उनकी सफलता तो मूल-वस्तु, विचार-दर्शन को अविकल रूप में, बिना तोड़े-मरोड़े, काटे-छाँटे या जोड़े उधो-का-स्थो, केवल आलङ्कारिक भाषा में उपस्थित कर देने मात्र में है। इसलिये काव्य की कसौटी उन पर नहीं लागू होती। पद्यकार ऐसे में स्वतन्त्र कब होता है ? वह अपने अनुभव, अपने चिन्तन, अपनी कल्पना और अपनी विपरीतगत प्रतिक्रियाओं के माध्यम से वास्तविकता को प्रतिबिम्बित कर करता है कि उसकी रचना नृष्टि बन जाय और विश्वबोध में संवृद्धि करे ? वह तो धस जो है, उगे ही पद्य-बद्ध करने को बाधित है, नहीं तो मूल दर्शन की तर्जुमानी नहीं हो सकती। ऐसे पद्यकार को न हम व्यक्तिवादी कह सकते हैं, न साम्यवादी, न आशावादी न निराशावादी, न स्वस्थ और न अस्वस्थ। वे सब गुण-अवगुण उसके अपने नहीं होते, बल्कि उस जीवन-दर्शन के होते हैं जिसको वह पद्यबद्ध करता है। एक शब्द में, ऐसा पद्यकार स्रष्टा और कवि नहीं माना जा

सकता।

इन बातों का यह अर्थ कदापि नहीं कि वास्तविक काव्य के रचने वाले कवि का अपना जीवन-दर्शन या दृष्टिकोण नहीं होता और उसकी रचना उस दृष्टिकोण से प्रभावित नहीं होती। आधुनिक हिन्दी-काव्य में पड़े गांधीवाद और मार्क्सवाद के प्रभाव को साहित्य का कोई साधारण विद्यार्थी भी खोजकर बता सकता है। केवल इनका ही नहीं, अनेकानेक दृष्टिकोणों के प्रभाव एक ही कवि की कृतियों में दूँढे जा सकते हैं। इससे खोज करने वाले विद्यार्थी अपनी-अपनी दृष्टि से कवि को इस विचार या उस विचार का मानने वाला सिद्ध करने की कभी सार्थक तो अधिकतर निरर्थक एंजातानी कर सकते हैं, लेकिन उसकी कृतियों का मूल-स्वर क्या है उसको नहीं पकड़ सकते। यानी उसके काव्य की आत्मा तक नहीं पहुँच सकते। स्पष्ट है कि अनुसन्धानकर्त्ता की दृष्टि और आलोचक की दृष्टि सदा एक ही नहीं होती।

मेरे कहने का यह भी तात्पर्य नहीं कि प्रगतिवाद (मार्क्सवाद) यदि एक जीवन-दर्शन है और काव्य की धारा के रूप में उसका निरूपण गलत है, तो साहित्य के सम्बन्ध में प्रगतिवाद का कोई विशिष्ट दृष्टिकोण नहीं हो सकता। दुर्बुद्धि में ही ऐसा परिणाम निकाला जा सकता है। मार्क्सवाद यदि एक जीवन-दर्शन है और अपने में सम्पूर्ण है तो सौन्दर्यशास्त्र की समस्याओं, साहित्य और कला की सृजन-प्रक्रिया, विवेचन, मूल्याङ्कन और प्रयोजन के सम्बन्ध में उसका मौन होना ही वास्तव में आश्चर्य की बात हो सकती है। खैरियत है कि इन सभी महत्वपूर्ण प्रश्नों पर मार्क्सवाद मौन नहीं है, बल्कि एक सुसम्बद्ध और सुसङ्गत वस्तुवादी सौन्दर्य-सिद्धान्त के विकास में उसने प्रेरणा दी है। इसे ही प्रगतिवाद की मंजा दी जाती है। प्रगतिवाद शब्द मार्क्सवाद का पर्यायवाची तो नहीं है, लेकिन हमारी भाषा में भावार्थवादी सौन्दर्य-दृष्टि या साहित्य-कला-परक वस्तुवादी सिद्धान्तों के अर्थ में रूढ़ हो गया है। इस अर्थ में प्रगतिवाद की प्रेरणाओं और प्रवृत्तियों का निरूपण-विवेचन भी किया जा सकता है। ऐसी प्रवृत्तियाँ हैं भी। कुछ प्रगतिवादी आलोचक साहित्य-कला के शैली, रूप विधान और सौन्दर्य-पक्ष पर अधिक जोर देते हैं, कुछ उसकी विषय-वस्तु और तात्कालिक प्रयोजनीयता पर। और काफ़ी कुछ ऐसे भी हैं जो अस्वतन्त्र सृष्टी-यनोत्पत्ति में प्रगतिवाद को अवसरवादी बनाने पर तुल्य हैं और मार्क्सवादी दृष्टिकोण को कुत्सित समाज-शास्त्री बनाने के निमित्त ही अपनी लौह-जेजगी उठाते हैं। किन्तु इन सब प्रवृत्तियों का विवेचन काव्य की किसी धारा का विवेचन न होगा, बल्कि एक विशेष साहित्य-सिद्धान्त और आलोचना-पद्धति की प्रवृत्तियों का विवेचन होगा। किन्तु ऐसा करना यहाँ विषयान्तर होगा, क्योंकि आप तो काव्य की चर्चा ही चाहते हैं।

सबसे ताज़्जुब की बात तो यह है कि हमारे कई प्रगतिवादी आलोचक 'प्रगतिवाद' को काव्य की धारा के रूप में मनवाना ही अधिक पसन्द करते हैं। यह चारा अम तो इस कारण भी कुछ अधिक फैल गया है। किन्तु ऐसा 'प्रगतिवादी काव्य' कहाँ है, मैं नहीं जानता। 'धूमशापी' और 'आम्ब्या' में पन्तजी ने अवश्य 'धूमिक-वर्ग', 'मध्यवर्ग', 'धूमिपति

वर्ग' और 'द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद' के नाम से कुछ कविताओं की रचना की है, जिनमें उन्होंने मार्क्सवादी दृष्टिकोण को पद्य-बद्ध किया है। इसे 'प्रगतिवादी काव्य' चाहें तो वे खुशी से पुकार सकते हैं। लेकिन ये रचनाएँ प्रगतिवादी ही हैं, काव्य नहीं। गङ्गार शैलन्द्र, नागार्जुन, केदारनाथ अग्रवाल और गोरा-बादल या अन्य छद्म नामों से रामविलास गर्मा ने कम्युनिस्ट पार्टी की नीति को यथावसर पद्य-बद्ध करने की जो चेष्टाएँ की हैं, उन्हें भी 'काव्य' के अन्नगर्भ नहीं रखा जा सकता, यद्यपि वहाँ छन्दों का प्रयोग भी है और व्यङ्ग्यों और कटुक्तियों की भरमार भी। इन्हें नारेबाजी की कविताएँ ही कह सकते हैं। इन कवियों ने साहित्यिक अर्थ में भी कविताएँ लिखी हैं, लेकिन वे प्रवृत्ति और प्रेरणा की दृष्टि में अलग से विवेच्य चाहें हों, प्रगतिवाद के अन्नगर्भ नहीं आतीं।

आप कहेंगे कि प्रगतिवाद न सही, प्रगतिशील कहकर सही, इन लोगों की कविताओं का प्रवृत्त्यात्मक विवेचन तो कीजिए, नाम में क्या धरा है ? लेकिन वास्तव में यहाँ नाम ही महत्त्वपूर्ण है, नहीं तो हम कहीं-कहीं जा पहुँचते हैं। प्रगतिवाद और प्रगतिशील में भेद है, यह स्पष्ट होना ही चाहिए, अन्यथा गलत शब्दों का प्रचलन जारी रहेगा; आप कहेंगे कुछ और लोग समझेंगे कुछ।

प्रगतिशील कविता का जब प्रश्न उठता है तो उसके पीछे किसी विशेष दार्शनिक 'वाद' की मान्यता का आग्रह नहीं किया जा सकता। एक प्रगतिशील कवि मार्धीवादी भी हो सकता है, मार्क्सवादी भी और इत-अद्वैतवादी भी। जो साहित्य पाठक को स्वस्थ प्रेरणा देता है, सनातनियों को और उभार कर व्यक्ति को अराजक और मानव प्रोही नहीं बनाना, जीवन-रसायन में भाग बढ़ाने का प्रयत्न और मानव कला और मनोव्यक्ति के विकास का प्रयत्न, व्यापक और मानवीय बनाना है, हिमा और रोष को नहीं बनाना और जो मानव को जीवन की भाँतिच चार चारगतिन भ्रमिता का चिन्तन करता है अर्थात् जिसमें कला-सौष्ठव और गहराई है, वह सब प्रगतिशील ही तो है। फिर प्रगतिशील हिन्दी-कविता का विवेचन केवल नागार्जुन, गङ्गारशैलन्द्र, केदारनाथ अग्रवाल, और गोरा-बादल नामधारी रागविलास गर्मा या इस तरह के दो-चार छोटे-मोटे कवियों की एक विशेष प्रकार की पद्य-रचनाओं और तुकबन्दियों तक ही कैसे सीमित रखा जा सकता है ? संभव ही नहीं, निश्चित है कि हिन्दी कविता के विकास में एसी कोरी नारेबाजी की रचनाओं का मूल्य नगण्य है। इसलिए केवल उनको लेकर प्रवृत्तियों और प्रेरणाओं की चर्चा करने बैठ जाना निरर्थक है। प्रचार-साहित्य की दृष्टि में उनका प्रचुर मूल्य हो सकता है, लेकिन साहित्य में किमा कवि की कर्मिता केवल उनके सहाने एक क्षण को भी नहीं ठहर सकती। यह बात में पहले भी कई बार कहा चुका है। इसलिए नहीं कि प्रचार-साहित्य या नारेबाजी के साहित्य को महत्व आवश्यकता नहीं सम्भलता, बल्कि इसलिए कि ऐसी रचनाओं के लिए साहित्य की बहसों में सर्वोच्च जगह मँगाने का दावा पैदा किया जाता है, जो गलत है।

नैर, प्रगतिवाद का प्रवृत्ति-निष्पन्न न सही। इस पत्र में यदि कुछ अम-निवारण ही हो जाय तो मैं अपने प्रयत्न को सार्थक समझूँगा।

यथार्थ और साहित्य

यथार्थ और साहित्य के प्रश्न को एक समस्या के रूप में प्रस्तुत करना उपयोगी होगा। कारण, हम एक ऐसे संक्रान्ति-युग की पैदावार हैं जिसके यथार्थ को ह्लासोन्मुखी और त्रिकासोन्मुखी प्रवृत्तियों का द्वन्द्व अपनी चरम अवस्था में पहुँच गया है। एक ओर संकट और ह्लास है तो दूसरी ओर अभिनव विकास है, एक ओर पुराने वर्ग-समाज का ढाँचा चरमराकर टूट रहा है तो दूसरी ओर एक नये वर्ग-मुक्त मानव-समाज का निर्माण हो रहा है। एक ओर वर्ग-समाज की अनैतिकता, हिंसा, अनाचार, अन्ध्याय और शोषण-बोहन की यातनाओं से पीड़ित, संव्रस्त, कुण्ठित मानवों की चीत्कार और आह-कराह है तो दूसरी ओर नये मानव-समाज के निर्माण का उल्लास और उत्साह है या विश्व-शान्ति, समता, आजादी और जनवाद के सिद्धान्तों पर आधारित नये मानव-समाज के लिए संघर्ष करने वालों के दुःख-दर्द, त्याग, बलिदान और जीवनकांक्षा ने भरे हौसले और अरमान हैं; एक ओर वर्ग-मान्यताएँ और वर्ग-नैतिकता हिंसा, शोषण और युद्धों का समर्थन करने वाली बर्बरता को गौरवान्वित करके मनुष्य के व्यक्तित्व को खण्डित कर रही हैं तो दूसरी ओर नये समाज के लिए संघर्ष करके, या जहाँ नया समाज बन चुका है वहाँ के मुक्त वातावरण में पलकर एक ऐसे 'मनुष्य' का संस्कार हो रहा है जिसकी नैतिकता, आत्मावाद, जीवन्तासक्ति, मानव-प्रेम, न्याय, समता और शान्ति पर आधारित है और जो केवल जीवन के प्रति सक्रिय आस्था ही नहीं उत्पन्न करती बल्कि मनुष्य को उसकी सच्ची महत्ता और गौरव प्रदान करके सही अर्थों में पूर्ण मानव बनने की निर्वाह प्रेरणा भी देती है। संक्षेप में, एक ओर वर्ग-समाज का अन्तिम युग (पूंजीवाद) इतिहास-पट पर अपना अन्तिम लीला समाप्त करते समय मुल्ल धेर और थिके रहने के लिए यदि अपनी अन्तिम रथ-चेंटाएँ कर रहा है तो दूसरी ओर इस समस्त पीड़ा, वेदना, आत्मा, निराशा और दुःख-दर्द ने बीच एक नये मानव-भूष (समाजवाद) का उद्भव हो रहा है।

यही इस युग की केन्द्रीय वास्तविकता है। इस वास्तविकता को इतिहास और जीवन की भूत भागा में, उसके समस्त वैविध्य और गम्भीर वेदन के साथ साहित्य और कला में प्रतिबिम्बित करने की समस्या इस युग के साहित्यकार की सबसे बुनियादी समस्या है। मूलतः इस वास्तविकता के साथ लेखक और कलाकार का सम्बन्ध क्या और कैसा है, यह इस सत्य का निर्णय करने की समस्या है। यथार्थ और साहित्य का प्रश्न इसी-लिए प्रासंगिक है कि उसका समाधान प्राप्त करके ही हमारे प्रतिभासम्पन्न लेखक युगानु-

रूप महान् साहित्य की सृष्टि कर सकते हैं और इस युग के दायित्वों को निभा सकते हैं। चूँकि ऐसा नहीं हो पा रहा है, और चूँकि इस बीच देश की प्रतिकूल परिस्थितियों और ह्लासकालीन पाश्चात्य तथा अमरीकी साहित्य की प्रवृत्तियों का अनुकरण करने के कारण हमारे लेखक अक्सर अपनी राजनीतिक चेतना के बावजूद यथार्थवाद से हटकर काव्य में प्रतीकवाद और कथा-साहित्य में प्रकृतवाद तथा फ्रायडवाद-जैसी आत्मनिष्ठ, कुण्ठाग्रस्त रूपवादी साहित्यिक प्रवृत्तियों और फैशनों की ओर उन्मुख रहे हैं, इसलिए यथार्थ और साहित्य के प्रश्न का आज और भी गम्भीर महत्त्व है।

इस प्रसंग में यह दुहराने की जरूरत है कि वर्ग-समाज का आधार ही एक वैषम्य पर टिका हुआ है, जिसमें जीवन के हर क्षेत्र, हर स्तर और हर व्यापार में वैषम्य का पैदा हो जाना स्वाभाविक है। जिरा तरह प्रत्येक वर्ग-समाज के व्यापक ढाँचे में दो विरोधी संस्कृतियों, दो विरोधी वर्गों, दो विरोधी साहित्य और कला की परम्पराओं और दो विरोधी नैतिकताओं में परस्पर द्वन्द्वात्मक संघर्ष चलता आया है, उसी तरह वर्ग-समाज के वैषम्य ने साहित्य और कला के प्रति भी दो विरोधी दृष्टिकोण पैदा किए हैं। वस्तुतः वर्ग-समाज की देन ही यह है कि उसने मनुष्य के व्यक्तित्व और जीवन को खण्डित कर डाला है, जिससे विशेष का साधारण से, व्यक्ति का समष्टि से, कलाकार और लेखक का जन-समाज से, सौन्दर्य का सत्य से, रूप का वस्तु से, राजनीति का वर्ग-सम्बन्धों से, नैतिकता का जन-हित से सम्बन्ध या तो विच्छिन्न हो गया है या इस सम्बन्ध पर परदा डालने के लिए एक ऐसे कृत्रिम द्वैत और कृत्रिम विरोध की कल्पना को प्रचारित किया गया है, कि यदि कोई वस्तुओं के प्रत्यक्ष और तात्कालिक रूपों को ही देख पाने की क्षमता रखता है, तो उसे इनमें कोई द्वन्द्वात्मक समन्विति और निर्भरता संभव ही नहीं लगती। इसका ही परिणाम है कि वर्ग-समाजों द्वारा प्रसारित संस्कृतियों में साहित्य और कला के रूप (फॉर्म) से सम्बन्ध रखने वाली प्रवृत्तियों को ही निरंतर सराहा गया है और उनकी विषय-वस्तु (कन्टेन्ट) को गौण महत्त्व दिया गया है। कला-साहित्य के विषय में जितने भी नये-पुराने सौन्दर्य-सिद्धान्त और मान-दण्ड हैं, वे भी अधिकतर उनके रूप पर ही जोर देते हैं, विषय-वस्तु, साहित्य और समाज के सम्बन्ध पर नहीं। रंग, ध्वनि, वर्णोक्ति, अलंकार आदि हमारे प्राचीन सिद्धान्त और शास्त्र मुख्यतः साहित्य के रूप में ही सम्बन्ध रखते हैं। रोगाण्डसिद्ध, प्रतीकवाद, चित्र-रूपतावाद, अतिथ-यथार्थवाद, उच्च-वैचित्र्यवाद, क्रमिक-जनतावाद, प्रकृतवाद या प्रायुधी मनोविज्ञानवाद आदि पाश्चात्य सिद्धान्त और साहित्य-कला की प्रवृत्तियाँ साहित्य के रूप में ही मुख्यतः सम्बन्धित हैं। इतना ही क्यों, यथार्थवाद को भी, जो महान् कला और साहित्य की एक-मात्र कसौटी है—व्यक्ति-वद्द महान् कला और साहित्य की मूल्य प्रकृति और गुण है—वर्ज्य सौन्दर्य-शास्त्रों, कला-या-एक-विज्ञान-रूप का एक धर्म ही कहकर प्रचारित करते आए हैं, और इस प्रकार यथार्थवाद ही नहीं बल्कि सत्य, यथार्थ और साहित्य को समझने की एकमात्र कसौटियाँ ही गढ़ने आए हैं।

इसलिए इस तथ्य को रेखांकित करना जरूरी है कि महान् साहित्य और कला

सदा, निर्विकल्प रूप से, जीवन की वास्तविकता को ही प्रतिबिम्बित करती है, अतः उसकी एक-मात्र कसौटी भी उसका यथार्थवाद ही है। केवल किसी एक या अनेक रसों की सृष्टि ही, या व्यंग्य और वक्रोक्तियों की भरमार ही, या अलंकारी रूप-सज्जा ही, या ध्वनियों का सामंजस्य ही, या जाचे-नत-अवचेतन मनोदशाओं की मनगढ़न दृष्टान्त-कल्पना ही, या घटनाओं का यथानुसृत्य, यांत्रिक, प्रतिसाधारण अथवा श्रौसत चित्रण ही—इनमें से किसी एक या सबको मिलाकर गढ़े गए मानदण्डों से महान् कला या साहित्य का मूल्यांकन सम्भव नहीं है, क्योंकि इन सबका सम्बन्ध कला के रूप से है, उसके मौलिक सत्य, विषय-वस्तु से है।

यद्यपि कलाकारों के मनोदशाओं का प्रभाव कला-प्रतिबिम्बित कला-प्रकार की रचना में अत्यन्त ही महत्त्वपूर्ण है, तथापि कलाकारों के मनोदशाओं का प्रभाव कला-प्रकार पर ही सीमित रहना चाहिए। यथार्थवादी कलाहीन, मानव अनुभूतियों से ब्यर्थ, तीरस, साहित्य की रचना नहीं है, न राजनीतिक इन्फ्लुएन्सों का नाम ही यथार्थवाद है। विषय-साहित्य का इतिहास इस बात का प्रमाण है कि यथार्थवादी साहित्य महान्, विमग्न प्रतिभाओं की ही सृष्टि है, प्रतिभा के बिना वास्तविकता का वैविध्यपूर्ण, भूत और सारवान् कलात्मक चित्रण असम्भव है; ऐसे पात्रों की सृष्टि करना अग्रसम्भव है जो अपने युग के प्रतिनिधि हों और उनके जीवन-व्यापारों से ऐसी नैतिकता को जन्म देगा असम्भव है जो ऐतिहासिक दृष्टि से अपने युग की प्रगतिशील भागवत्ता के संगत को सांग करे। वाचक नहीं। देश-काल की परिस्थितियों और प्राप्त सुविधाओं के अनुरूप या कलाकार-विशेष की रुचि के अनुसार साहित्यकारों और कलाकारों की शैलियाँ सदा भिन्न रही हैं, उनकी क्रियाओं का टैकनीक भिन्न रहा है, रचना-तन्त्र और रूप-विधान भी भिन्न रहे हैं, लेकिन यथार्थवादी प्रणाली के अतिरिक्त कला-सृष्टि की कोई अन्य प्रणाली कभी नहीं रही। कलाकारों ने सदा वास्तविकता के असम्बद्ध, असम्बन्धित उपकरणों में से ही चयन करके उसके सार-तन्त्र का समन्वित और प्रतिरञ्जित रूप उपस्थित किया है। कला इसी कारण वास्तविकता के सामयिक ढक्कणों से अधिक स्थायी महत्त्व की होती है, और मनुष्य को सत्य को अनुभूति कराने का माध्यम बनती है। सत्ता और ईमानदार कलाकार स्वयं सत्यान्वेषी होता है।

वास्तविकता एकांगी कभी नहीं होती। यदि एकांगी होती तो वह एक जड़ और स्थिर प्रयत्न होती। वास्तविकता परिवर्तनशील है। जो कल था, वह आज नहीं रहा, जो आज है, वह कल नहीं रहेगा। यह परिवर्तन निरन्तर और अविरोध है। परिवर्तन ही वास्तविक सत्य है। अतः जीवन-वास्तविक सत्य भी परिवर्तनशील और युग-सापेक्ष होता है। प्रत्येक

महान् कलाकार इसी युग-सत्य का अन्वेषी होता है। यह सत्य क्या है? हिंसा और बल-पूर्वक अपने को स्थायी और चिरन्तन बनाये रखने के बर्बर प्रयत्नों के बावजूद जो शक्तियाँ इतिहास-मंच पर अपनी भूमिका समाप्त करके विलीन हो रही हैं, वे जीवन-वास्तव के असत्य की प्रतिनिधि होनी हैं, और भीषण दमन, संघर्ष और अवरोधों के बावजूद जो शक्तियाँ इतिहास-मंच पर नये युग की भूमिका का आरम्भ करती हुई आगे बढ़ती आती हैं, वे ही युग-सत्य की प्रतिनिधि हैं; क्योंकि जो अपनी उपयोगिता समाप्त करके भिट रहा है, वह असत्य है और जो उभर रहा है वही सत्य है। सत्य की यही सरलतम व्याख्या और कसौटी है। नैतिकता की भी यही कसौटी है, क्योंकि नैतिकता के मानदंड सत्य में ही बनते हैं। विश्व के महान् कलाकार इसी कारण सत्य के अन्वेषी रहे हैं, और इसी कारण प्रत्येक महान् कलाकृति में तत्कालीन वर्ग-समाज की मान्यताओं और नैतिकता के प्रति गहरा प्रतिवाद मिलता है और अपने-अपने युग की विकास-सम्भावनाओं की सीमा में एक नई मानवीय नैतिकता के निर्माण के प्रति गहरा मोह प्रकट होता है। साहित्य और कला इसीलिए नैतिक होती है। कोई भी लेखक असत्य और अनैतिकता के गारे से महान् कला की इमारत खड़ी नहीं कर सकता। आज जो लेखक तात्कालिक प्रलोभनों में फँसकर युद्ध, साम्राज्यवाद और प्रतिक्रिया के समर्थक हो गए हैं, वे रचना-चातुर्य के बावजूद अपनी कृतियों में प्राण नहीं फूँक पाते, क्योंकि उन्होंने असत्य और अनैतिकता को बरण करके अपनी कला का स्वयं गला घोट दिया है।

सच तो यह है कि वास्तविकता के सत्य की कलात्मक अनुभूति सरल कार्य नहीं है, क्योंकि यह सत्य कोरा राजनीतिक या विचारगत नहीं है, बल्कि उतना ही वैविध्यपूर्ण और नासांख्यिक है जितना कि मनुष्य का जीवन। मनुष्य के अन्तर और बाह्य जीवन के प्रत्येक क्षेत्र और स्तर में यह सत्य उभरने के लिए असत्य से द्वन्द्वात्मक संघर्ष में गुंथा हुआ है। वास्तविकता का मूर्त्त और सम्पूर्ण चित्रण मनुष्य के अन्तर और बाह्य-जीवन के प्रत्येक व्यापार को घेर लेता है। यह सम्पूर्ण चित्रण नैतिक धरातल पर भी हो सकता है और सामाजिक-राजनीतिक धरातल पर भी। और चूँकि जीवन-वास्तव का चित्रण मनुष्य के जीवन और संघर्ष में ही सम्बन्धित होता है, इस कारण यह चित्रण व्यक्तियों के माध्यम में ही सम्भव है। इतिहास में पात्रों की भूमिका प्रष्ट यथार्थ और साहित्य की समस्या का प्रमुख प्रश्न है, जो प्रतिनिधि (टाइप) हैं, जिनके व्यक्तित्व में विशेष और साधारण का गत्यात्मक सम्बन्ध हो, जिनका जीवन समाज के जीवन से आंगिक रूप में सम्बद्ध हो, जिनकी भाव-भूमि और मनोभूमि समाज की अर्थ-स्थितियों को उद्घाटन करनी हो, जो लेखक की कल्पना में जन्म लेकर उतकी कृति में प्रस्तुत की गई परिस्थितियों से क्रिया-प्रतिक्रिया-त्मक रूप से सम्बद्ध हों, अर्थात् स्वयं अपना सक्रिय अस्तित्व रखते हों, न कि केवल के हाथ की दहगुतनी हों।

जीवन-वास्तव का सम्पूर्ण, यथार्थ और मूर्त्त चित्र अंकित करने के लिए यह जरूरी है कि हमारे साहित्यकार अंग-जीवन के साथ और गहरा संश्लेष सम्पर्क स्थापित करें, केवल

उसके तटस्थ, निरपेक्ष द्रष्टा ही न बने रहें। यह सच है कि जन-जीवन से सक्रिय सम्बन्ध स्थापित कर पाना केवल लेखक की अपनी इच्छा पर ही निर्भर नहीं करता। कभी-कभी युग की परिस्थितियाँ ऐसी प्रतिकूल होती हैं कि साहित्यकार अपनी सजग दृष्टि और इतिहास और राजनीति की चेतना के बावजूद जन-जीवन से सम्बन्ध स्थापित नहीं कर पाता। उदाहरण के लिए हमारे राष्ट्रीय आन्दोलन के प्रारम्भिक उत्थान में बंकिमचन्द्र, रवीन्द्र, इकबाल, शरत् और प्रेमचन्द जैसी प्रतिभाएँ पनप सकीं। ये साहित्यकार सहज ही समग्र भारतीय जनता के रागतन्तुओं को छू सके, और उनकी रचनाएँ सबके लिए प्रेषणीय बन सकीं। इसका मुख्य कारण यह है कि अपने आदर्शवादी दृष्टिकोण के बावजूद वे अपने युग की समस्याओं और अपने युग के यथार्थ के तटस्थ दर्शक नहीं थे। इन सबकी सहानुभूति ह्यासोन्मुखी सामन्तवाद और साम्राज्यवाद के प्रति न होकर जनता के व्यापक संघर्ष, पीड़ा और वेदना के प्रति थी। उनके यथार्थवाद की सीमाएँ हैं। वे ऐतिहासिक दृष्टि से अपने युग का चित्रण न कर पाए, न भूत और भविष्य के व्यापक सत्य को, जिसका उस समय तक समाज के गर्भ में प्रारम्भिक रूप ही निखर पाया था, वे वर्तमान के सत्य से संबद्ध कर पाए। फिर भी जो सामाजिक परिस्थितियाँ मनुष्य के गौरव का हनन कर रही थीं, उसकी महत्ता को कल्पित कर रही थीं और मनुष्य के रूप को खण्डित कर रही थीं, उन परिस्थितियों का यथार्थ चित्रण उन्होंने किया और राष्ट्रीय चेतना और जन-संघर्ष के फलस्वरूप मुक्ति पाने की और विकास की जो सम्भावनाएँ आकांक्षा बनकर जनता का हृदय आलोकित कर रही थीं, उनसे उत्पन्न आशावाद और जीवनासक्ति उनके साहित्य में प्रचुर मात्रा में मिलती है। आज वह परिस्थितियाँ नहीं हैं। राष्ट्रीय आन्दोलन का विघटन हो चुका है। अनेक कारणों से जनवादी दार्शनियों में ही पड़ पड़ गई है, जिससे जनपक्ष की शक्तियाँ अभी तक संवृथ्त होकर पुनः एक ऐंभ विज्ञान राष्ट्रीय आन्दोलन को जन्म नहीं दे पाई हैं जो देश के समूचे नातावरण को ही बदल दे। जब तक यह नातावरण नहीं बदलता, उस समय तक किसी भी लेखक के लिए जनता में गहरा सम्बन्ध स्थापित करना कठिनतर कार्य बना रहेगा एसा सम्पर्क जो लेखक को जीवन के सम्पूर्ण अर्थार्थ को चित्रित करने की प्रेरणा दे सके। इसलिए आज लेखक का दायित्व और भी बढ़ गया है। उसे यथार्थ को चित्रित करने की कला-सामर्थ्यी समस्याओं से ही नहीं उलझना है, बल्कि जनपक्ष की विखरी हुई शक्तियों को एकजुट करने में भी सहायक होना है, ताकि हमारे राष्ट्र-संघर्ष में एक नया जनवादी उभार आए और देश में वह अनुकूल वातावरण पैदा हो सके, जिसमें लेखक को समूची जनता के रागतन्तु छूने में कठिनाई न हो। ताकि लेखक सहज ही इतिहास की उभरती हुई शक्तियों को देख सके और ऐसे पावों की गृष्टि कर सके जो युग की वास्तविकता के सच्चे प्रतिनिधि हों, ताकि लेखक साहित्य में एक नई उदात्त मानववादी नैतिकता का स्वर भर सके। लेखक के सपने यथार्थ और साहित्य को आज यही समस्या है।

प्रतीकवाद : त्रिशंकुओं का साहित्य ?

'अज्ञेय' के नये उपन्यास 'नदी के द्वीप' को पढ़कर जैनन्द्रजी ने मुझे पत्र लिखा है, वह इतना मार्मिक और प्रस्तुत प्रसंग के लिए संगत है कि उसे ज्यों-का-त्यों उद्धृत करना आवश्यक हो गया है :

भाई शिवदान जी,

यह 'नदी के द्वीप' की आपकी प्रति आपको आती है। अभी पढ़कर चुका हूँ। सोच में हूँ कि क्या समझूँ? बड़ी उसमें वारीकी है, बड़ी ज्ञानवत्ता। और भी बड़ी-बड़ी दक्षताएँ होंगी। क्योंकि लेखक बड़े हैं। लेकिन मैं क्या सोचूँ, समझ नहीं आ रहा है। अपने को खाली हाथ पाता हूँ। सोचता हूँ, पढ़ते हुए कहीं मैं भीगा क्यों नहीं? डूबा क्यों नहीं? लेकिन यह शिकायत किससे? आखिर यह शिकायत मेरी मुझ पर ही लौट आती है। क्योंकि लेखक ने साढ़े चार सौ पन्नों में अपना मर्म-ही-मर्म देना चाहा, दीखता है। इसे लगता है मैं ही अभागा हूँ। पढ़ते समय मुझे दीखता रहा है कि किताब का 'भुवन' बहुत ही खास है, 'रेखा' और 'गौरा' प्रियाएँ उसी की हो सकती हैं। उनका प्रेम सबका नहीं है, सब जैसा नहीं है, साधारणगत (साधारणीकृत ?) होने के लिए नहीं है। वह कुछ इतना 'दो-के-बीच-का निजीय' है कि अपनी अतिशयता में ही उसे बन्द माना जाय। अतः वह गोपनीय है। मानो उन-दो में (मिथुन में) ही उसकी चरितार्थता है। मैथुन कहाँ दुर्लभ है? कौन उसके भोग का साधन नहीं हुआ? पर प्रत्येक मैथुन मिथुन से बाहर व्याप्त नहीं पाता। उस (विशिष्ट) मिथुन को समाकर और उसमें अणु समकर ही रह जाता है। बाहर किसी को वह छू नहीं पाता। चायद इती से उठिन बनी—'ग्राह्य निद्रा भयं भयं च...' एक के ज्ञान में दूसरे के पेट का सम्बन्ध अराभन्न होता है। इनमें यह चीजें सबके पास दोहर भी सचको बलन रखती हैं। किसी के पास इनमें ने किसी विद्या का नैपुण्य एवं कौशल विशेष हो, यह निस्सन्देह सधारण के लिए स्पृहा और ईर्ष्या का विषय है। किन्तु उससे आगे वह क्या है, वह मेरी समझ में नहीं आ रहा है।

लेकिन छोट्टिर्। इन वाक्यों को अनलिखा समझिए। वे अनधिकृत हैं। किन्तु उनमें आलोचना नहीं, याचना ही है।

कृपया पुस्तक की पहलूच रशीकार कीजिए और इस सामयिक दान के लिए मेरी परम कृतज्ञता।

अहपि-भवन,

१३-१-५५,

स्नेहाधीन आपका

जैनन्द्रकमार

‘दूसरा सप्तक’ की भूमिका में अज्ञेय ने प्रतीकवाद की प्रयोगात्मकता से प्रभावित कवियों के समर्थन में लिखा है कि “सभी को ऐसी उपलब्धि हुई है, जो प्रयोग को सार्थक करती है।” और एक स्थान पर, इस आक्षेप का उत्तर देते हुए कि प्रयोगशील कवि साधारणीकरण के सिद्धान्त को नहीं मानता, उन्होंने लिखा है : “उसे शायी कुछ कहना है, जिसे वह महत्वपूर्ण मानता है, इसलिए वह उसे उनके लिए कहता है जो उसे समझें, जिन्हें वह समझा सके; साधारणीकरण को उसने छोड़ नहीं दिया है पर वह जितनों तक पहुँच सके उन तक पहुँचता रहकर और आगे जाना चाहता है, उनको छोड़कर नहीं।”

जैनेन्द्र जी कोई ‘साधारण’ पाठक नहीं हैं। वे स्वयं बड़े लेखक और उपन्यासकार हैं। अज्ञेय कम-से-कम जैनेन्द्रजी जैसे मंत्रेदनशील और भावुक पाठक तक तो पहुँच ही जाना चाहेंगे, जिन्हें अपनी गान गमभीय सक्तं। आश्चर्य है कि फिर भी जैनेन्द्रजी को ‘सूदी के द्वीप’ को पढ़कर कोई ‘उपलब्धि’ नहीं हो पाई, और न अज्ञेय उन्हें वह ‘महत्वपूर्ण’ बात ही समझा पाए, जिसे सबल और चमत्कारिक ढंग से कह पाने के लिए उन्होंने दस-पन्द्रह वर्षों से काव्य और उपन्यास में प्रतीकवादी शैली के प्रयोग किये हैं।

जैनेन्द्रजी की ‘याचना’ अन्ततः हिन्दी के निन्यानवे प्रतिशत पाठकों की ‘याचना’ है, जिनको ‘छोड़कर’ प्रतीकवादी कवि और उपन्यासकार केवल एक प्रतिशत तक ही पहुँच सकना चाहकर साधारणीकरण की समस्या का हल खोजना है। इस कारण ही ‘प्रयोग’ और ‘प्रयोगशीलता’ के नाम पर ‘प्रतीकवाद’ (सिम्बोलिज्म) और ‘बिम्बवाद’ (इमेजिज्म) की जो भिन्नी-जुली प्रवृत्ति, किशोपर उन दिनों, हिन्दी-काव्य की एक विशेष धारा बनती जा रही है, एक आलोचना की हैसियत से उसकी जाँच-परख करने का दायित्व हम पर है।

देवराज उपाध्याय ने ‘दूसरा सप्तक’ में प्रकाशित अज्ञेय के वक्तव्य को ‘सारगमित’ कहा है। लेकिन उमका ‘भार’ अर्थ-सन्धियों से निर्मित हुआ है, जिससे वह एकांगी है, और साहित्य में नये ‘प्रयोगों’ की गूढ़ समस्याओं को अज्ञेय ने उठाकर भी अन्ततः उनसे कतरा जाता है। इन अर्थ-सन्धियों को गन्धर्वों के लिए अज्ञेय ने एक तर्क-प्रणाली अपनाई है जिनके अनुसार कोई भी व्यक्ति, जो उनकी ‘सरल’ और ‘सीधी’ बात में दृष्टिकार करना चाहे तो उसे अपने को ‘दुराग्रही’, ‘परम्परा की दुहाई’ देने वाला, ‘आरोपित पूर्वग्रहों की मैली ओट’ से देखने वाला समझकर ही ऐसा करने का दुस्साहन करता होगा। इसलिए साहित्य या कला में ‘प्रयोग’ के प्रश्न पर सबसे पहले अपना दृष्टिकोण उपस्थित करना अपेक्षित है।

अज्ञेय के इस कथन से हम सहमत हैं कि ‘प्रयोग निरन्तर होने चाहिए और प्रयोगों के द्वारा ही कविता या कोई भी कला, कोई भी रचनानैतिक कार्य, आगे बढ़ सका है।” कि

१. ‘प्रगतिवाद’ नाम की पुस्तक में प्रकाशित मिश्रण ‘कविता की आधुनिक ध्याख्या’ से ‘इमेजिज्म’ के लिए मैंने ‘चित्र-रूपनावाद’ शब्द का प्रयोग किया था। हिन्दी में अभी तक ‘इमेजिज्म’ के लिए कोई एक शब्द बड़ा नहीं हुआ, इसलिए सुविधा-नुसार दोनों का प्रयोग होता चल रहा है।—लेखक

“...केवल प्रयोगशीलता ही किसी रचना को काव्य नहीं बना देती।” “पारखी मोती परखता है, गोताखोर के असफल उद्योग नहीं।” फिर, गुप्त, प्रसाद, निराला, पंत, महा-देवी, बच्चन, दिनकर आदि की पीढ़ी के बाद के तरुण कवियों की कविता को ही ‘प्रयोगशील’ कहने की आवश्यकता क्यों पड़ गई ? क्या इसलिए कि ये नये कवि “यह दावा नहीं करते कि काव्य का सत्य उन्होंने पा लिया है, केवल अन्वेषी ही अपने को मानते हैं।” (‘तार-सप्तक की भूमिका, पृष्ठ ५’) और उनमें ‘भाषा का परिमार्जन और अभिव्यक्ति की सफाई’ अपेक्षा कम है और उन सबकी कविता में ‘अटपटेपन की भाँकी न्यूनाधिक मात्रा में’ पाई जाती है ? या इसलिए कि इन कवियों से पहले के कवि ‘प्रयोग’ नहीं करते थे, या ‘प्रयोग’ पर इतना कम ध्यान देते थे कि वह नहीं के बराबर होता था, जिससे उनकी ‘कविता’ कविता न होती थी, उसमें ‘कला’ नहीं, ‘शिल्प’ और ‘हस्त-लाघव’ ही होता था, जिससे वह कविता (छायावादी) अपने समय की ‘वास्तविकता’, अपने समय के ‘जीवित-सत्य’ को उतनी सफल, कलात्मक अभिव्यक्ति न दे पाई, जितनी सफल और कलात्मक अभिव्यक्ति नई प्रयोगशील कविता ‘आज की वास्तविकता’ और आज के ‘जीवित सत्य’ को दे रही है ? — ‘भले ही अटपटे शब्दों में।’ या फिर यह सारा शब्द-जाल इसलिए बिछाया गया है कि उसमें फँसकर पाठक यह मान ले कि एक विशेष प्रकार की कविता ही, एक विशेष प्रवृत्ति भाव-धारा और विचार-कोण ही, एक विशेष शैली और गठन ही ‘प्रयोगशील’ होती है— मेरा तात्पर्य प्रतीकवादी कविता और साहित्य से है। प्रयोगशीलता की ओर में अज्ञेय ‘प्रतीकवादी’ विचारधारा को साहित्य में प्रतिष्ठापित करने की चेष्टा करते रहे हैं। इसका प्रमाण यह है कि ‘तार-सप्तक’ की भूमिका में उन्होंने यह कहने के बाद कि अन्वेषी का दृष्टिकोण सार्ता कवियों को समानता के सूत्र में बाँधता है, लिखा था : “इसका यह अभिप्राय नहीं है कि प्रस्तुत संग्रह की सब रचनाएँ प्रयोगशीलता के नमूने हैं, या कि इन कवियों की रचनाएँ रुढ़ि से अछूती हैं, या कि केवल यही रुढ़ि प्रयोगशील है और बाकी सब भास छीलने वाले हैं।” उन्होंने ‘प्रयोगशीलता के नमूने’ के रूप में किसी विशेष कविता का हवाला नहीं दिया है; इसलिए मैं उनकी कविताओं को ही ऐसा नमूना मानने के लिए बाध्य हूँ; और उनकी कविता प्रतीकवादी है।

अज्ञेय का यह कहना सर्वथा सही है कि “प्रयोग अपने-आप में इष्ट नहीं है, वह साधन है।” साधन किसका ? सत्य को कलात्मक अभिव्यक्ति देने का, ‘सत्य को जानने’ का नहीं, जैसा कि उगता दावा है। प्रयोग को सत्य का ज्ञान प्राप्त करने का साधन मानकर दे साहित्य में सत्य से धार्मिक-मिथ्या ही खेल सकते हैं, वस्तुतः खेलने आए हैं। प्रतीकवाद उक्त परिणाम है, यद्यपि वादों से ऊपर सिद्ध करने के लिए अपने को ‘प्रयोगशील’, किसी संजित तक पहुँचे हुए या किसी राह के राही नहीं अर्थात् ‘राहों के अन्वेषी’ ही घोषित करते हैं, जिससे प्रतीकवाद ‘प्रयोगशीलता’ के दृष्टिकोण में तरुण प्रतिभाओं को आकर्षक और आह्वानक है। इसलिए अज्ञेय के हाथ में पड़कर ‘प्रयोग’ सत्य को अभिव्यक्ति देने का ‘जानने’ (?) का साधन नहीं रहा, बल्कि उसे तिरस्कृत कहने का साधन बनता गया है और उनकी

देखा-देखी या उनमें प्रभावित होकर प्रतीकवाद की शैली को ग्रहण करने वाले अन्य तरुण तथा प्रगतिशील चेतना के कवियों के लिए भी वह पाठकों तक पहुँचने के मार्ग में एक बाधा बन गया है।

प्रयोग निरन्तर होते आगे हैं, होते जायेंगे। प्रत्येक युग में, नई ऐतिहासिक परिस्थितियों में कला के युगानुरूप रूपों का जन्म होता है या प्रचलित रूपों में ही विकास होता है जिससे वह उस युग के समाज-सम्बन्धों—वस्तुसत्य को समग्र रूप से प्रतिबिम्बित करने में समर्थ हो सके। इस प्रकार मनुष्य की भौतिक परिस्थितियाँ ही शिल्प और रूप-सम्बन्धी विकास के मार्ग खोलती हैं। कला या साहित्य की जब कोई विशेष परम्परा अपने माध्यम से समाज के जीवन-सत्य को पूरी तरह अभिव्यक्त देने के योग्य नहीं रह जाती तो उस समय के प्रमुख क्रियाशील प्रतिभाएँ नई टेकनीक, नई शैली और नये रूपों का विकास करके उनका उपयोग करती हैं। सामाजिक जीवन के समान ही साहित्य की परम्पराएँ भी बदलती हैं। "उनके विकास और परिवर्तन की गति समान रूपसे एक-सी नहीं होगी; सामाजिक परिवर्तनों की प्रतिक्रिया के रूप में उनका क्रमिक विकास भी होता है और विप्लवों परिवर्तन भी। परम्परा के भीतर जो संघर्ष चलता है, प्रयोग उसका तात्कालिक मान्य बनता है। गनाज के क्रान्ति-कारी युगों में प्रयोगशीलता कला और साहित्य के क्षेत्र में एक क्रान्तिकारी संकट के लिए मार्ग भी प्रशस्त करती है और उस संकट को तीव्रतर बनाकर निकट भी लाती है। यह स्थिति उस समय तक रहती है जब तक कि प्रयोग कला या साहित्य की स्वीकृत परम्परा नहीं बन जाते, जिस प्रकार कि सामाजिक परिवर्तन स्वयं समाज की प्रस्तुत और सामान्य स्थिति नहीं बन जाता।" (सोशल रूट्स ऑफ द आर्ट्स, पृ० सं० ६८)। ऐसे समय कलाकार या लेखक कठिनायियों के विरोधों के वाक्पुत्र जनता के माथ सम्पन्न होता है। किन्तु साथ ही कर्मी-कर्मों में भी होता है जबकि कला और साहित्य के रूपों में मौलिक या टेकनीक-सम्बन्धी परिवर्तन समाज के क्रान्तिकारी युगों में उत्पन्न होकर नहीं होते, बल्कि सामाजिक जीवन में उत्पन्न हो गए संक्रामक रोगों की निशानी होते हैं। ऐसे समय समाज से कलाकार या लेखक का सम्बन्ध-विच्छेद हो जाता है। और 'प्रयोग' समाज के लगे सत्यों, नये सम्बन्धों को क्रान्तिक अभिव्यक्त देने के लिए नहीं, बल्कि उनको नकारने और कलाकार के रोगी मानने की भाँती देने के निमित्त ही किए जाते हैं। प्रतीकवाद' ऐसे ही रोग की निशानी है।

साहित्य का इतिहास इन दोनों प्रवृत्तियों से भरा पड़ा है। किसी समय कला का कोई रूप ही क्यों विकसित होता है या किसी विशेष शैली का ही क्यों माँगा-निखारा जाता है और मौलिक या शिल्पगत विकास की अन्य सम्भावनाओं का उपयोग क्यों नहीं होता, इसका रहस्य शिल्प या टेकनीक की आन्तरिक सम्भावनाओं को स्वयं-विकसित होने वाली मानकर नहीं जाना जा सकता, बल्कि उन भूलभूत भौतिक परिस्थितियों का विद्वलेपण धरके ही समझा जा सकता है जो इस विकास का कारण बनती हैं। इससे यह भी सिद्ध है कि विषय-वस्तु और रूप-विधान का अन्तरंग सम्बन्ध है, कि नई विषय-वस्तु को अभि-

व्यक्ति देने के लिए ही नए कला-रूपों का जन्म होता है या पुराने माध्यमों में नये प्रयोग होते हैं। कला मनुष्य-जीवन और मनुष्य के सामाजिक सम्बन्धों को देश-काल की ऐतिहासिक परिस्थितियों के बीच प्रतिबिम्बित करती है। कला का कोई एक रूप या शैली अपने आप में किसी दूसरे रूप या शैली में अधिक मूल्यवान या उपयोगी नहीं होती; क्योंकि उसकी उपयोगिता इस पर ही निर्भर करती है कि वह अपने समय की आवश्यकताओं की किस सीमा तक पूर्ति कर सकती है। किसी रूप या शैली के बारे में यह भी नहीं कहा जा सकता कि उसमें अधिक बन्धन हैं या वह अधिक रूढ़ि-ग्रस्त है, क्योंकि इसकी कसौटी भी यही है कि वह किस सीमा तक अपने समय की आवश्यकताओं और पाठकों या दर्शकों से सम्बद्ध है। वस्तुतः किसी समाज में कलाकार और दर्शक या पाठक के परस्पर आदान-प्रदान के लिए जो क्षेत्र और मार्ग खुलते हैं, उनके द्वारा ही कला के नये रूपों का जन्म होता है। इस युग में ही उपन्यास और फिल्म के कला-माध्यमों या 'छायावादी' और बाद में प्रगतिवाद से प्रभावित कविता और शैलियों का विकास इसका प्रमाण है। एक कवि या कलाकार इन कला-रूपों और शैलियों में प्रयोग करते हुए किस सीमा तक निपुणता या सिद्धि प्राप्त करता है, अर्थात् इन रूपों को सरलता और सामञ्जस्य देने की उसमें कितनी क्षमता है, यह तो इस बात पर ही निर्भर है कि उसके पाठक या दर्शक जिन ऐतिहासिक संघर्षों में बरबस जूझ रहे हैं और इससे उनके अपने जीवन में जो नैतिक और सामाजिक समस्याएँ उठ खड़ी हुई हैं—इस जीवन-सत्य की किस सीमा तक कलात्मक अनुभूति करके वह अधिक-से-अधिक लोगों के लिए उसे प्रेष्य बना सकता है। इसलिए कला के सामने या प्रयोगशील कवियों के सामने यह प्रश्न नहीं होना चाहिए कि उनकी कविताएँ रूढ़ि और परम्परा से कितनी 'अछूती' हैं, बल्कि यह कि नये प्रयोग कवि और पाठक के बीच भाव-विचारों को स्वच्छन्द रूप से प्रेषित करने के और भी नये तथा व्यापक मार्ग खोलें। इसलिए कविता या किसी कला-रूप के माध्यम में सार्थक प्रयोगों की एकमात्र कसौटी यह है कि वह अपने प्रयोजन की पूर्ति करने में समर्थ हों। "अगर कोई कलाकार समाज और मानव-प्राणियों के बारे में सत्यों का उद्घाटन करना चाहता है तो वह आवश्यकतावश कला के ऐसे रूपों और शैलियों को ही अपनाना चाहेगा जो उसके अभीष्ट को पूरा करने में सहायक हों, जिस पाठक या दर्शक-वर्ग तक वह पहुँचना चाहता है, उसे यथासम्भव निवृत्त लक्ष्य और उभे अपने विचारों को अभिव्यक्ति देने की अधिकधिक स्वतन्त्रता दे। अपने लिए किसी कला-रूप या शैली को चुनते समय कलाकार के लिए यह बात ही निर्णयकारी होती है, कि किसी कला-रूप का 'प्रयुक्त' या रूढ़ियों से मुक्त नगर आने वाला गुण।" (आर्ट एण्ड सोसाइटी—ले० सिडनी फिन्केल्स्टीन, पृष्ठ १०६)।

इसी प्रकार नये प्रयोग क्या जीवित सत्य को अभिव्यक्ति देने हैं—इसके लिए हमें केवल यही नहीं देखना चाहिए कि जीवन के किसी अनुभव की पुनः सृष्टि करने में वे कितने सक्षम हैं, बल्कि यह कि उस अनुभव की गानवी वस्तु बन्ती है, उस कला न किन्न प्रकार का अनुभव व्यक्त हुआ है। अर्थात् अपने समय के समस्त सामाजिक जीवन की अपेक्षा में

वह अनुभव कितना सारवान और संगत है, उसमें व्यक्त भावनाएँ और विचार कितने मान-वीय हैं, किस प्रकार के मनुष्यों को कला में प्रविष्ट किया गया है। और अन्त में हमें देखना चाहिए कि नये प्रयोग जीवन का जो आकलन करते हैं, वह कैसा है; अर्थात् समाज के भीतर मानव-सम्बन्धों के बारे में लेखक या कलाकार का दृष्टिकोण क्या है। ये कतिपय कसौटियाँ हैं, जिन पर किसी भी नये प्रयोग को परखना आवश्यक है। इन प्रश्नों को बिना उठाये, केवल प्रयोग को आत्यन्तिक महत्त्व देना—चूँकि प्रयोग निरन्तर होते आए हैं—परम्परा से ही विच्छेद करना नहीं है, बल्कि पाठकों में भी विच्छेद कर लेना है, और प्रयोगों को भी निरर्थक बना देना है।

ज्ञान के 'विशेषीकरण' को बहाना बनाकर अज्ञेय ने एक कृत्रिम अन्तर्विरोध की कल्पना की है और इस प्रकार साधारणीकरण के प्रश्न से कतराकर प्रयोगशील कविता और साहित्य की दुर्बोधता और दुरूहता को समाज के 'विभाजित सत्य को समूचा' देख सकने के लिए अनिवार्य और स्पृहणीय बताया है। ('दूसरा सप्तक' के अधिकांश कवि उनके इस मत से सहमत नहीं दीखते।) इस सम्बन्ध में इतना कहना ही अलग होगा कि नये समाज-सम्बन्धों और नई परिस्थितियों (बाह्य वास्तविकता) के साथ अपना रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करके उसका साधारणीकरण करने की समस्या आदि काल से लेकर आज तक प्रत्येक युग के कलाकारों के सामने रही है। इस समस्या से जूझकर और इसका कलात्मक समाधान ढोजकर ही उन्होंने गदान् कला की सृष्टि की है। इसके लिए उन्होंने स्थापित समाज की अव्यवस्था और उगंथा भी सहन की है और अकथ्य यातनाएँ और कठिनाइयाँ भी भेली हैं। प्राचीन काल में अनेक कलाकार प्रसिद्धि नहीं पा सके, उनका घोर विरोध भी हुआ और वे गरीबी और मुकलिमी का जीवन बिताते हुए मरे। लेकिन उनकी रचनाएँ अपने समय के वाचक या अर्थ-वर्ग (अथवा आम जनता) के लिए दुर्बोध और अगम्य नहीं थीं। अज्ञेय के दुराग्रह को सिद्ध करने के लिए हमें इतिहास के तथ्यों को अन्तर्दृष्टि करके एक आत्म-अर्थवचक की तरह गोब लेना होगा कि मिल्टन और शालिष की कविता, बेकसफियर और इव्सन के नाटक, तावस्तोंग और ईकेन्स उपन्यास, वीथोविन और सोजार्ते का संगीत, रेन्ना और ब्रानगोस के चित्र अपने समय के सर्वसाधारण द्वारा नहीं समझे जाते थे, या यह कि वे सही अर्थों में 'प्रयोगशील' कलाकार न थे, केवल पास खींचने वाले थे और उनकी कला में 'कला' नहीं केवल 'दिलप' और 'हस्त-लाघव' था। वस्तुतः प्राचीन युगों के महान् कलाकारों की रचनाएँ उनके नये प्रयोग सर्वसाधारण के लिए सर्वथा बोधगम्य होने थे। उनके नये प्रयोगों या उनकी नई शैलियों का विरोध हुआ तो केवल इस कारण कि वे कलाकार सांस्कृतिक हड़ियों और मान्यताओं से विच्छेद करके चले थे, न कि इसलिए कि उनकी बातें दुर्बोध थीं! दरअसल साधारण वर्गों या न्यस्त स्वार्थों के लोगों की ओर से उन पर आक्रमण होता ही इस कारण था कि उनके विप्लवकारी विचार सर्वसाधारण को बोधगम्य और ग्राह्य होते थे, और यह उन्हें प्रिय न हो सकता था।

अपने युग की श्रेष्ठ कला को इन्हे-गिने लोग ही समझ सकते हैं, और सच्चा कलाकार

अपने समय में नहीं समझा जाता, इसीलिए वह भावी मन्त्रि के लिए ही कला सृष्टि करता है, "क्योंकि आज का प्रयोग तब की परम्परा हो" जाती है—यह धारणा तो पिछली शताब्दी के उत्तरार्ध में ही—अनेक सामाजिक-ऐतहासिक कारणों के संयोग से—योरॉप (फ्रांस) में पैदा हुई, और इसके पीछे छिपी कलाकार की नक्कशाही (फिनिस्टीन) ग्रह-मन्त्र्यता और बौद्धिक आभिजात्य से उत्पन्न दयनीय निम्नहायता सर्वसाधारण (पाठक और दर्शक) में उसके सम्बन्ध-विच्छेद की सूचना देती है और इस बात की सूचना देती है कि पूँजीवाद के ह्रास-काल में एक व्यक्तिनिष्ठ और सामाजिक जीवन से तटस्थ कलाकार किस प्रकार अपना सच्चा आत्म-गौरव खोकर एक असामाजिक प्राणी—त्रिशांकु बन जाता है।

अज्ञेय ने अपने दक्तव्य में परम्परा का प्रश्न भी उठाया है और परम्परा का कवि के लिए तभी कोई अर्थ माना है जब वह उसे 'आत्मसात्' करके अपना 'गहरा संस्कार' बना ले। ऐसी 'संस्कार देने वाली परम्परा' ही उनकी दृष्टि में 'कवि की परम्परा' हो सकती है। इससे हम असहमत नहीं हैं। और अज्ञेय की कविता और साहित्य की जड़ें किसी पूर्व-परम्परा में न हों, ऐसा भी नहीं है। फ्रांस के प्रतीकवादियों, टी० एस० इलियट और ऐसी ही अधुनातन आसामाजिक प्रवृत्तियों और लेखकों की परम्परा में वे सम्मूह हैं, वस्तुतः हिन्दी साहित्य में वे उनकी ही तर्जुमानी करते हैं। उनकी रचनाओं में विचित्रता, अनबुझता और नयापन (सुकतदायी ताजगी और मानवीय भवनाओं और विचारों की व्यापकता और बुलन्दी नहीं) जो पाठकों को दिखता है, वह पार्श्व साहित्य के अध्येता के लिए उतना मौलिक और नया नहीं है। तो अज्ञेय परम्परा को बात तो उठाते हैं, और एक सीमा तक सही ढंग से भी, लेकिन एक प्रयोगशील कवि के लिए परम्परा का वास्तविक महत्त्व क्या है, इस प्रश्न में वे उसी तरह कतरा जाते हैं जिस तरह साधारणीकरण के प्रश्न में। इसलिए नये प्रयोग करने वाले कवि या कलाकार के लिए परम्परा का क्या महत्त्व है, इसे समझ लेना जरूरी है। वर्तमान को वस्तु और रूप के लिए विगत पर ही निर्भर करना होता है। ये वस्तुएँ या उपकरण और रूप-विधान वर्तमान की जीवित सामाजिक परिस्थितियों के मध्य परिवर्तन और विकसित होते जाते हैं और साथ ही उन सामाजिक परिस्थितियों को भी प्रभावित करते जाते हैं। कलाकार के लिए परम्परा से अवनत होने का अर्थ उस पूँजीभूत शिल्प और टेकनीक का पूरा-पूरा ज्ञान और नैपुण्य प्राप्त कर लेना है, जो विगत युगों में कला-क्षेत्र में विकसित हुई है। इसका तात्पर्य यह नहीं कि कलाकार विगत का अनुकरण करे। कोई भी सच्चा कलाकार अपने को सीखी-बानी टेकनीक की सीमाओं में ही बाँधकर नहीं रखता। वह इस शिल्प-ज्ञान और टेकनीक को अपने समय की विषय-वस्तु को अभिव्यक्ति देने योग्य बनाने के लिए तोड़ना-गरोड़ना और बदलता है। इस प्रकार पुरानी टेकनीक नये सत्य की अभिव्यक्ति करने समय रत्रय ही नहीं बदल जाती बल्कि बदल कर नये सत्य को युगानुरूप नया रूप-विधान भी प्रदान करती है। 'कोई भी कवि या कलाकार जब अपनी सामग्री को कलात्मक रूप देने की चेष्टा करता है तो वह सर्वथा नई

वस्तु नहीं पैदा करता । वह प्रचीन से, अपने अनुभव से, समाज के पुञ्जोभूत अनुभव से प्राप्त शासनी का उपयोग करता है लेकिन उसके हाथ में पड़कर वह समाज की नात्कालिक आवश्यकताओं और परिस्थितियों के साथ एक नये सम्बन्ध में गठित हो जाता है, और यदि यह प्रयोग सफल हुआ तो परिणामतः एक मौलिक कलाकृति की सृष्टि होती है, अतः परम्परा की आधार-शिला पर (जिसका निर्माण मनुष्य-जाति शताब्दियों में करती है) पाँच जमाकर ही एक कलाकार अपने जीवन के लघु वर्षों में भी एक महान् सृष्टा की बुलन्दी तक ऊपर उठ जाता है।" (सोशल रूट्स ऑफ द आर्ट्स—पृ० ६६) परम्परा के अन्तर्गत कल और आज की परम्पराएँ भी शामिल हैं और गत शताब्दी या आदिकाल से लेकर अब तक के किसी भी देश और काल की परम्पराएँ भी । साहित्य या कला को सच्चे अर्थों में राष्ट्रीय साहित्य की महानता और व्यापकता देने के लिए विगत की कौनसी परम्परा को नई कला या साहित्य में आत्मसात् करना चाहिए, इसका निर्णय तो प्रत्येक कलाकार या लेखक सामाजिक जीवन और संघर्षों की अपनी चेतना के अनुसार स्वयं करता है। प्रेमचन्द ने तॉल्स्टाय, गोंकी, डिकेन्स आदि यथार्थवादी लेखकों से प्रेरणा ली। अज्ञेय की प्रेरणा के स्रोत बोदलेयर, मलार्मे, प्रूस्त, टी० एस० इलियट, थ्रड्स हक्सले, इजरा पाउण्ड, जॉ पाल सार्त्र आदि प्रतीकवादी, विम्बवादी और अस्तित्वादी कवि और उपन्यासकार ही बने, जो ह्यासकालीन पूँजीवाद की विशृङ्खलता, अराजकता और जन-विरोधी व्यक्ति-निष्ठा के प्रतिनिधि हैं ।

तो अज्ञेय की 'प्रयोगशीलता' का नकाव उतारकर हमें उसके असली 'प्रतीकवादी' रूप को समझ लेना चाहिए, क्योंकि इस विशेष प्रकार की 'प्रयोगशीलता' के पीछे कविता, उपन्यास, कहानी और नाटक आदि के माध्यम से हमारी समूची जनता और क्रीम की विरासत और सामूहिक जीवन को, उसके समस्त वैविध्य और अन्तर्विरोधों के साथ कलात्मक रीति से प्रतिबिम्बित करने का आग्रह नहीं है। प्राचीन काल के कलाकारों की तरह नई परिस्थितियों से प्राप्त नई विषय-वस्तु को मूर्त, सक्रिय और सम्पूर्ण रूप से प्रतिबिम्बित करने के निमित्त प्रयोग करना छोड़कर केवल रूप-विधान और शैली को जान-बूझकर अधिकाधिक निजीय, जटिल और दुर्बुह बनाने की चेष्टा ही नई प्रयोगशील कविता की विशेषता है, क्योंकि, जैसा हम कह चुके हैं, यह प्रवृत्ति 'प्रतीकवाद' और 'विम्बवाद' में प्रभावित है। और जब अज्ञेय कहते हैं कि "प्रस्तुत संग्रह को सब रचनाएँ प्रयोगशीलता के नाम से" नहीं हैं तो प्रच्छन्न रूप से नवियों से (जो अधिकतर प्रगतिशील जनवादी दृष्टिकोण के हैं) उनका यही आग्रह होता है कि 'आपकी कविता में अभी प्रयोगशीलता के लुप्त वर्तमान हैं, अभी तक आपने "चेष्टा-पूर्वक ध्यान रखकर अपनी रचना को दत्ता प्रतीकान्मक नहीं बना पाया कि उसमें अक्षय-विचारों के संकेत केवल आपके लिए ही सार्थक हों, अन्य के लिए वे अगम्य हों—अर्थात् आप अभी तक अन्य मनुष्यों के साथ कवि के रूप में संपर्क स्थापित किए हुए हैं, पूरे त्रिशंकु नहीं बने ! पूरे त्रिशंकु बन जाने पर आप किस राजनीतिक बल या विचारधारा का समर्थन करते हैं, यह हमारे लिए चिन्ता का विषय नहीं होगा!'

हमें प्रयोगशीलता-वनाम-‘प्रतीकवाद’ से इसी बात पर आपत्ति है, इस पर नहीं कि प्रतीकवादी ‘प्रतीकों’ का प्रयोग करते हैं—कथोंकि भाव और विचारों से गुम्फित अनुभव को प्रक्षेपित करने के लिए प्रतीकों का प्रयोग तो कवि आदि काल से करते आये हैं। इस प्रसंग में हमने जो नुक्ते उठाये हैं, हिन्दी-आलोचकों का कर्तव्य है कि उनको दृष्टि में रखकर वे इस नई धारा की समूची कविता, उपन्यास और कहानियों का सही-सही मूल्यांकन करें और ‘प्रयोगशीलता’ के नाम में भ्रान्ति में पड़कर ‘प्रतीकवाद’ और ‘बिम्बवाद’ की शैलियों को अपनाते वाले कवि और लेखकों का कर्तव्य है कि वे एक कलाकार की ईमानदारी से सोचें कि वे अपनी जनवादी विचारधारा के बावजूद कलाकार के रूप में कहीं जन-समाज के विशङ्कु तो नहीं बनते जा रहे ?

—२० जनवरी, १९५२

कविता में 'प्रगति' और 'प्रयोग' की समस्या

हिन्दी कविता में 'प्रगति' और 'प्रयोग' शब्दों का इस्तेमाल लगभग दस-पन्द्रह वर्षों से होता आ रहा है—प्रायः इस रूप में जैसे ये दोनों सर्वथा भिन्न वस्तुएँ हैं। हमारी साहित्यिक विचारणा में इन शब्दों को इतनी धूमधाम से प्रवेश कराने वाले चिन्तकों और रचनाकारों के अपने-अपने आग्रहों-दुराग्रहों और उनको लेकर चलने वाली निरंतर की तनातनी के परिणामस्वरूप पाठकों में यह व्यापक धारणा बन गई है कि 'प्रगति' का सम्बन्ध कविता की वस्तु (कन्टेन्ट) से है और 'प्रयोग' का सम्बन्ध कविता के बाह्य रूपाकार (फार्म) से है।

किसी गहरी अनुभूति की कलात्मक अभिव्यंजना के बिना भी, कविता में यदि 'सही' मानववादी दृष्टिकोण या 'सही' वामपक्षीय राजनीतिक विचार पचबद्ध हैं, तो उन हल्की-फुल्की तुकबन्दियों को 'नये युग' की कविता घोषित करने में हमारे कतिपय प्रगतिवादी आलोचक संकोच नहीं करते, और समझते हैं कि कोरे साधारणीकृत विचारों, सिद्धान्तों और दृष्टियों में 'आगे बढ़ने जाने' या 'लड़ने जाने' के गर्वोक्तिपूर्ण उद्गारों और 'अंधेरा-सवेरा' की टकसाली विज-कल्पनाओं को यांत्रिक ढंग से जोड़कर तुकों की बन्धन में बाँध देने या मृन्म-रुन्द के रूप में लिख देने भर से ही कविता में 'प्रगति-तत्व' पैदा हो जाता है। ऐसी स्थिति में काव्य की किमी भी सौन्दर्य-गन्ध कसौटी पर इन पद्यात्मक रचनाओं को परखने का प्रश्न नहीं रहता, क्योंकि अमूर्त विचार-वस्तु की गुणक और यथानुसंग तीसरे व्यंजना भी उनकी दृष्टि में स्वीकार्य सिखाई देती है। 'सही' सिद्धान्त-कथन ही इन रचनाओं का जैसे औचित्य हो। यत् पन्द्रह वर्षों में प्रगतिवादी कवियों की कविताओं के अग्रक संग्रह हुए हैं। उनमें कुछ श्रेष्ठ और सशक्त कविताएँ भी हैं, किन्तु अधिकतर ऐसी हैं, जिन्हें पढ़कर यह धारणा ही पक्की होती है कि इन कवियों ने कव्य के रूपाकार (फार्म) को विकृत और सतही बनाने में जैसे एक दूसरे से होड़ लगा रखी है।

प्रयोगवादी, इसके विपरीत, 'प्रयोग' का सम्बन्ध केवल कविता के रूपाकार (फार्म) तक ही सीमित रखने पर जोर देते आये हैं। यह सब है कि रूपगत प्रयोगों को ही वे 'साध्य' घोषित नहीं करते, किन्तु ये प्रयोग किस विधेय 'वस्तु-सत्य' की अभिव्यक्ति के 'साधन' हैं, इसे वे कभी खूबकर बताते भी नहीं और न 'वस्तु' और 'रूप' के अंशगि सम्बन्ध पर जोर ही देते। वे अपने को 'राहों का अन्वेषी' तो कहते हैं, लेकिन राजनीतिक विद्वानों की मित्रता के आधार पर काव्यनिष्ठ से लेकर अमरीकी साम्राज्यवाद तक के हिमायती इन प्रयोगवादी

कवियों की विभिन्न 'राहें' उन्हें कहाँ, किस ओर ले जाती हैं, उनका गन्तव्य क्या है, यह गन्तव्य उनके काव्य के रूपगत प्रयोगों से निर्णीत होगा या काव्य-वस्तु में, इन सभी संगत प्रश्नों पर वे अपनी व्याख्याओं में मौन ही रहते आये हैं। अपने पन्द्रह-वर्षों के 'प्रयोगों' और 'राहों के अन्वेषणों' के फलस्वरूप उन्होंने आज तक साहज्य करके यह नहीं कहा कि उनकी कविता में 'युग-मन्य' की अभिव्यक्ति होने लगी है। लगता है जैसे वे समझते हैं कि काव्य-वस्तु की ओर वे उदासीन रहकर भी, केवल नये शब्द-चमत्कार, उक्ति-वैचित्र्य, चित्रों और ध्वनियों की अभिनव योजना के सहारे ही कविता में 'प्रयोग' को सार्थक बनाया जा सकता है। ऐसी स्थिति में काव्य और सौन्दर्य की किसी भी वस्तु-परक कसौटी पर इन 'प्रयोगों' को परखने का प्रश्न नहीं रहा, क्योंकि अभिव्यक्ति में किसी भी प्रकार की सार्थक अथवा निरर्थक नवीनता ही उनकी दृष्टि में स्पृहणीय दिखायी देती है; साहित्य के श्रेय-श्रेय से परे की यह रूपगत नवीनता ही इन कविताओं का जैसे औचित्य हो। गत पन्द्रह वर्षों में प्रयोगवादी (?) कविताओं के जो कतिपय संग्रह छपे हैं, उनमें कुछ कविताएँ सार्थक और सफल भी हैं, किन्तु अधिकतर ऐसी हैं, जिन्हें पढ़कर पाठकों की यह धारणा ही पक्की होती है कि इन कवियों ने काव्य-परम्परा से विच्छेद करने के साथ ही काव्य-वस्तु (कन्टेन्ट) को विकृत और सतही बनाने में एक-दूसरे से होड़ लगा रखी है।

हिन्दी कविता, इस प्रकार, दोनों दिशाओं से एकांगी बनती जा रही है। 'प्रगति' और 'प्रयोग' के समर्थकों की काव्य-दृष्टियों में और भी अनेक मौलिक भेद हैं, किन्तु यहाँ केवल इतना सूचित कर देना ही हमें अभीष्ट है कि 'प्रगति' या 'प्रयोग' के नारे उठाकर हमारे तरुण कवियों ने कविता के साथ गत वर्षों में जैसा खिलवाड़ किया है, वह हिन्दी-पाठकों को दायित्वहीन और एक सीमा तक उच्छृंखल भी लगा है। इन कविताओं में उन्हें न रस मिलता है, न कोई गहरा व्यापक अनुभव ही, जो उनकी मूक भावनाओं और वस्तु-सत्य की अरूप अनुभूतियों को वाणी और रूप देकर प्रकाशित कर दे। यहाँ कविता की चरनना और दृग्गहना का प्रश्न नहीं है, न कवि के समष्टिवादी या व्यष्टिवादी दृष्टिकोण का, न पुरानी या नयी पद्धति का और न बहुसंख्यक पाठकों में रुचि की गिरावट या समान-धर्मा अभिजात वर्गों की अल्प संख्या का ही। यह सब प्रश्न तभी उठते हैं जब कविना वास्तव में 'अज्ञिता' हो—अनूत विचारों की तुक-बन्दी या कोरा वाग्वैचित्र्य न हो।

इस युग में कविता का स्तर गिर गया है और पाठक उससे विमुख हो गये हैं। ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस (इंग्लिस्तान) ने अपनी रिपोर्ट में स्वीकार किया है कि अंग्रेजी के पाठकों ने जैसे सत्रसम्मति ने कटिबद्ध होकर आधुनिक कविता से (जो इजरा पाउण्ड, टी० ए० ईलियट और उनसे प्रभावित कवियों की प्रयोगवादी कविता है) पीठ पर ली है। कविता अब विकली ही नहीं। अमरीका के बारे में भी लुई अरटरमिगर की ऐसी ही रिपोर्ट है। दक्षिणी अमरीका के बारे में चिली के नोयल पुरस्कार-विजेता कवि सेवीना मिस्त्राल का कहना है कि वहाँ भी कविता ह्रास-ग्रस्त है क्योंकि कोई गहन प्रतिभा का नया कवि नहीं पैदा हो रहा, और कविता का स्तर दिनोदिन गिरता जा रहा है। सोवियत

हस में भी मायाकोव्स्की के बाद अभी तक कोई बड़ी प्रतिभा का नया कवि नहीं पैदा हुआ। हमारे यहाँ भी, प्रसाद, पंत, निराला के बाद, 'प्रयोग' या 'प्रगति' की समस्याओं से जूझने वाले नये कवियों की पीढ़ी में कोई वास्तविक प्रतिभा का नया कवि नहीं पैदा हुआ। यह गिरावट सार्वाधिक है। और विचित्र बात तो यह है कि इस गिरावट का कारण दोनों विचार-क्राणों के समर्थक केवल बाह्य ही बताते हैं; वह भी जो समष्टिवादी हैं और वह भी जो व्यष्टिवादी हैं। दोनों ही इस गिरावट की जिम्मेदारी समाज के कर्णों पर डालकर अपनी अक्षमताओं के लिए औचित्य ढूँढ़ लेते हैं।

'प्रगति' के समर्थक, जो अधिकांशतः साम्यवादी हैं; समाज-विज्ञान के अध्येता हैं, जिन्होंने व्यक्ति और समाज तथा कला और समाज के पारस्परिक सम्बंध की सारी गुत्थियों को वैज्ञानिक रीति से सुलझाकर ऐसे सटीक फार्मूले तैयार कर लिए हैं कि कोई बात उन की चेतना में अस्पष्ट या व्याख्यापेक्षित नहीं रही, उनका कहना है—और अपनी जगह पर सही कहना है—कि वर्तमान पूँजीवादी समाज के वैषम्यपूर्ण वर्ग-संघर्षों की अन्त-गिला मनुष्य द्वारा मनुष्य का श्रम-शोषण करके मुनाफ़ा कमाना है। वर्तमान समाज की चरम-सीमा पर पहुँची हुई इस व्यवसायिक वृत्ति के कारण ही कविता और कलाओं में ह्रास हो रहा है। विज्ञान-युग के सांस्कृतिक साधनों (रेडियो, फिल्म, प्रेस) पर पूँजीपतियों की इजारेदारी है, जो अपने मुनाफ़े के लिए और अपने वर्ग का अस्तित्व कायम रखने के लिए इन साधनों के द्वारा जैसा साहित्य और जैसी कला को प्रोत्साहन दे रहे हैं, वह क्षमता की वस्तु-सत्य की चेतना को कुठित करती है, उसकी कला-वृत्ति को विकृत और अस्वील बनाती है, उसके मनमें बुर्जुआ-भ्रमों की जड़ें पक्की करती है। लेखक और कलाकार भी इस 'बाजार' के ही आश्रित हैं और ऐसी कृतियों की रचना करने के लिए विवश हैं, जो इन साधनों के स्वामियों को अधिक-से-अधिक लाभ दिला सकें। ऐसी स्थिति में कला का स्तर गिर जाना स्वाभाविक है। इसके अतिरिक्त, लेखक और कलाकार स्वयं पूँजीवादी भ्रमों और मनोवृत्तियों से मुक्त नहीं हुए हैं, और वे वर्तमान समाज की कलाघाना व्यवसायिक वृत्ति और वर्ग-वैषम्य के प्रति पूरी तरह सचेत भी नहीं हैं, अर्थात् समाजवाद के लिए संघर्ष करने वाली जनता के साथ नहीं हैं।

किन्तु कविता की जिन धाराओं की हम यहाँ चर्चा कर रहे हैं—प्रगति और प्रयोग की धाराएँ—उन पर यह वैज्ञानिक विश्लेषण पूरी तरह लागू नहीं होता। सबसे पहले, 'प्रगति' के समर्थक तो सचेतन कवि और लेखक हैं, वर्ग-समाज के वैषम्य की जाँच-पड़ताल में ही उनका अधिकांश समय व्यतीत है, और उन्हें दूर बात पर भ्रम भी कम नहीं है कि वे पूँजीवादी भ्रमों और मनोवृत्तियों से अपने को मुक्त करके जनता के साथ एकजुट होकर समाजवाद के लिए संघर्ष कर रहे हैं। किन्तु फिर भी, उनकी कविता—केवल भारत में ही नहीं, बल्कि वहाँ भी जहाँ मनुष्य पूँजीवाद के वर्ग-संघर्षों को भिदाकर नये समाज का निर्माण कर रहा है—एक बड़ी सीमा तक रूढ़िवादी और रूढ़िवादी है, जो क्यों? कम-से-कम उनकी कविता को तो पूँजीवादी व्यवसायिकता से उत्पन्न ह्रासोन्मत्ता का अपवाद होना

चाहिए था। दूसरी बात यह कि, 'प्रयोग' के समर्थक कवियों ने, वे चाहे जिस शैली के हों— प्रतीकवादी, रूपचित्रवादी या अभिव्यंजनावादी—वे सब पूंजीवादी मनोवृत्ति और दृष्टिकोण से चाहे जितने आक्रान्त हों, उन्होंने व्यवसायिक लाभ के लिए बवचित ही कभी लिखा है। उनकी कविता 'पापुलर' नहीं है, जिस तरह सनसनीखेज उपन्यास होते हैं। बल्कि सच तो यह है कि फ्रांस, इंग्लैण्ड या स्वयं हमारे देश में भी, व्यवसायिक लाभ की दृष्टि से रचे गये 'पापुलर साहित्य और कला' की तीव्र प्रतिक्रिया के रूप में ही 'कला-कला के लिए' का नारा उठाया गया था, जो आगे चलकर अनेक रूपवादी शैलियों का जनक बना। हपगत प्रयोग ही मुख्यतः इस प्रतिक्रिया के माध्यम बने। सभी जानते हैं कि प्रयोगवादी रचनाएँ प्रकाशकों के लिए मुनाफे की वस्तु नहीं रहीं। इसलिए 'प्रगति' के समर्थकों का वैज्ञानिक तर्क वर्तमान काल में कविता के स्तर की गिरावट का सही-सही निदान करने में समर्थ नहीं है।

'प्रयोग' के समर्थक, जो अधिकांशतः व्यष्टिवादी हैं, मनोविज्ञान (विशेषकर फ्रायडो मनोविश्लेषण शास्त्र) के माननीय अध्येता हैं, जिन्होंने व्यक्ति के अचेतन मानस की ज्ञात और अज्ञात कन्दराओं में (आत्मापेक्षण द्वारा) घुसकर मनुष्य के जैवी-स्तर की पार्श्विक वृत्तियों और अन्धी काम-वासनाओं का साक्षात्कार किया है, जो वास्तविकता को अपने मन के भीतर ही देखते हैं, जो व्यक्ति मानस को ही समस्त घटनाओं और संघर्षों का केन्द्र और कारण मानते हैं, जो व्यक्ति-साक्षेप विशिष्ट अनुभूतियों को ही निरपेक्ष सत्य समझते हैं, जिनके लिए कला केवल व्यक्ति की अस्माभिव्यक्ति का ही साधन और साध्य है, जिन्हें अपनी कला पर समाज और उसकी नैतिकता की छाया पड़ जाना भी स्वीकार नहीं है, उनका भी कहना है कि वर्तमान युग में विज्ञान की ईजादों और युद्ध की विभीषिकाओं ने व्यक्ति की सत्ता को आमूल भकभोर दिया है। विज्ञान ने धर्म और ईश्वर की जड़ों पर कुठाराघात करके मनुष्य को उगनी आस्था का सम्बल छीन लिया है और इसके बदले में व्यक्ति को इस अमान्य ब्रह्माण्ड में मनुष्य-जीवन की अकिंचनता का आभास देकर उसकी चेतना को अवसन्न कर डाला है। जड़ प्रकृति के इस अनन्त आँचल में कण-तुल्य मनुष्य के अस्तित्व का मूल्य ही क्या? मानव-समाज के उज्ज्वल भविष्य का निर्माण करने के ये सब सपने, योजनाएँ, संघर्ष और क्रान्तियाँ किस हेतु हैं, जब कि जीवन-मात्र एक आकस्मिक घटना है और अचेतन प्रकृति के एक ही आकस्मिक आनोडन में सदा के लिए उसका अन्त हो सकता है? युद्ध को विभीषिकाओं, क्रान्तियों और नये सर्व-गह्वारी अणु-ग्रस्त्रों के निर्माण ने मानव-सभ्यता और संस्कृति को डी नहीं। ध्यनित-जीवन के अस्तित्व और उसकी सम्भावनाओं तक को भी अनिश्चित बना दिया है। इस अनिश्चितता ने समाज में मरण-भावना के प्रति गहरी आसक्ति पैदा कर दी है। मरण-भावना यों भी, मनोविज्ञान के अनुसार, मानव-मन की एक मूल-वृत्ति है। किन्तु आज अणु-बम या प्रकृति के कोप से मरने का रास ही व्यक्ति को नहीं सता रहा। फ्रायडो मनोविज्ञान ने व्यक्ति को जीते जी मरने के—एक बार नहीं बल्कि अनेक बार—वास के प्रति भी सचेत कर दिया है, अर्थात्

पुंसत्वहीनता के भय के प्रति, जो युद्ध, क्रान्ति या महामारी में मरने से कहीं भयंकर है। इसलिए इस युग में व्यक्ति के लिए अपने अग्नित्व की चिन्ता ही सबसे बड़ी और मौखिक चिन्ता है। पुंसत्वहीनता का भय ही सबसे बड़ा भय है। इस चिन्ता और भय के विरुद्ध अपने व्यक्तित्व को प्रमाणित करने के लिए आज लेखक और कलाकार विवश है। नैतिकता-अनैतिकता का प्रश्न उसके सामने नहीं है। उसे इस बात से प्रयोजन नहीं कि उसकी कला स्वस्थ है या अस्वस्थ, सरल है या दुरूह, क्योंकि वह ईमानदारी से अपने मन की प्रतिक्रिया को व्यक्त करने के लिए प्रयोग करता है। अपने व्यक्तित्व को प्रमाणित करने का मार्ग उसके पास और है भी क्या? अपने को स्वस्थ, आस्थाशील, मानववादी या नैतिक दिखाने के लिए वह अपनी कला पर किसी बाहरी सिद्धान्त या दृष्टिकोण का रंग नहीं चढ़ाता, क्योंकि ऐसा करके वह अपने प्रति ईमानदार नहीं रह सकता और न अपनी आत्मा के सत्य को व्यक्त करके अपने व्यक्तित्व को ही प्रमाणित कर सकता है। वह किसी और की बोली में क्यों बोले? वह किसी भी समाज-स्वीकृत भावना, विचार, रुढ़ि या नीति का पिष्ट-पेषण या चर्चित-चर्चण क्यों करे? इसलिए उसके प्रयोग मुख्यतः कला के रूप तक ही सीमित हैं—ऐसे रूप की सृष्टि तक जो व्यक्ति कलाकार की विशिष्ट मानसिक स्थितियों की संश्लिष्टता को झलका सके। उसकी कविता समाज-वास्तव द्वारा आरोपित बाध्यताओं और विवशताओं की कविता है। आलोचक यदि कहते हैं कि यह कविता का ह्रास है तो वे जानें, कवि इससे परेशान नहीं। साधारण पाठक यदि उसकी कविता को नहीं समझ पाते, तो यह उसे अभीष्ट नहीं। समान-धर्मी अभिजातवर्ग का एक छोटा-सा वर्ग भी उसे समझ जाय तो उसके प्रयोगों का औचित्य है। (मच तो यह है कि समान-धर्मी पाठक भी कवि के मन की विशिष्ट प्रतिक्रियाओं को ठीक-ठीक नहीं समझ सकते, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन के विशिष्ट अनुभव की अपेक्षा में ही किसी अन्य की बात को समझता है, अतः एक प्रयोगवादी कवि की विशिष्ट मानसिक प्रतिक्रियाओं को प्रत्येक समान-धर्मी पाठक भी अपने ढंग से ही समझेगा, जो कि सम्भव है कवि के मूल्य और मताभाव से विन्मुक्त भिन्न हो।)

किन्तु 'प्रयोगवादी' जब इस प्रकार की औदिक दलीलें देता है तो स्वयं अपने व्यक्तिवाद की कब्र खोदकर उसमें कूद पड़ता है। वह मान लेगा पर कि विज्ञान की ईजातों और युद्ध की विभीषकाओं ने अतिशयना और भयना वातावरण पैदा कर दिया है, जिसे समाज में कृथा, निराशा, सरण-भावना, हिंसा, पर-रीड़न, अनादर या, यौन-उच्छृंखलता, स्वार्थपरता और मानवद्रोह की भावनाएँ ऊपर से नीचे तक व्याप्त हो गई हैं, क्या प्रयोगवादी कवि का केवल अपनी आत्मा के सत्य को व्यक्त करने या अपने व्यक्तित्व को प्रमाणित करने का यह सारा यादश्चर एक भयंकर आत्म-प्रवंचना का प्रमाण नहीं देता?—क्योंकि प्रयोगवादी कविता में अधिकतर इन भावनाओं की ही अनुसृष्टि रहती है। व्यक्ति-कलाकार की आत्मा के विशिष्ट सत्य जितनी कोई चीज इन रचनाओं में कौन-सी होती है? माना कि ये भावनाएँ सामाजिक नहीं हैं, नैतिक्ता की दृष्टि से अ-सामाजिक

अ-नैतिक और अ-मानवीय हैं, किन्तु प्रयोगवादियों के ही कथनानुसार वे समाज में व्यापक रूप में प्रचलित तो हैं और सामाजिक कारणों से ही तो उत्पन्न हुई हैं ? तो क्या उनका अ-सामाजिक, अ-नैतिक और अ-मानवीय होना ही उनकी 'विशिष्टता' का प्रमाण है, जिसमें प्रयोगवादी उन्हें अपनी 'आत्मा का विशिष्ट सत्य' बनाने के लिए इतना उतावला रहता है। उसका ईमानदारी का सबूत क्या मनुष्य की पशुता को उखाड़ने में ही है ? अपने व्यक्तित्व को प्रमाणित करने का यही तरीका उसके पास शेष रहा है ? इन प्रश्नों से कतराने के लिए वह केवल 'प्रयोग' पर जोर देना है, ताकि पाठक भ्रम में पड़कर केवल वचन-भंगिमा, शब्दों की विचित्र योजना, उक्ति की वक्रता और लय की नवीनता को ही, अर्थात् अभिव्यक्ति के विशिष्ट ढंग को ही उसकी 'आत्मा के विशिष्ट सत्य' और अपने 'व्यक्तित्व को प्रमाणित' करने का पर्याय मान लें और उसकी कविता में निहित मानव-जीवन और जगत के प्रति कवि के वक्तव्य, भाव, स्वर और अन्तर्दृष्टि के वास्तविक स्वरूप को पहचानने की चेष्टा न करें, अर्थात् उसकी वस्तु को न जानें। दूसरे, जिन सामाजिक बाध्यताओं और विवशताओं का प्रयोगवादी उल्लेख करते हैं, वे गत पन्द्रह वर्षों या बीसवीं शताब्दी की कोई आकस्मिक उपज नहीं हैं। अनेक युगों में, अनेक वार लोगों को अपने समय की चेतना की अपेक्षा में प्रत्यक्षतः दुनियाँ समस्याओं और संकटों का सामना करना पड़ा है। वर्ग-समाज की विषमताओं के बीच प्रगति करने वाले मनुष्य के सामने संघर्ष, युद्ध और क्रान्तियाँ कब नहीं रहीं ? किन्तु जितनी बड़ी समस्याएँ रहीं, उनका मुकाबला करने के लिए सामूहिक रूप से मनुष्य उतनी ही बड़ी शक्ति को उत्पन्न करने में भी समर्थ होता रहा। उन युगों के महाकवियों और कलाकारों ने अपने व्यक्तिगत मुख-मुखों की संकीर्णताओं से उतना ही ऊपर उठकर चेतना-श्रेयक, प्राग्वान् और जीवगाओं की लक्ष्य और कला की महान दुनियाँ का विभागीय किता—आखिर समस्याएँ और संकट भी तो मानववृत्त ही थे और आज भी हैं। आज भी मनुष्य युद्ध की विभीषकाओं से बचने और अणु-शक्ति के विध्वंसक उपयोग को रोकने के लिए सामूहिक रूप से शान्ति-संघर्ष में अपनी अपार शक्ति को तोल रहा है। समाज-वास्तव का यह भी तो एक पहलू है—अधिक सत्य, चेतन और आशामय, जो कुटाओं में गेडाच्छन्न नहीं है। इसलिए 'प्रयोग' के समर्थकों की बौद्धिक दर्जीले वर्तमान काल में कविता के स्वर की गिरावट का गद्दी-सही निदान करने में सार्थक नहीं है।

इस प्रसंग में एक बात और उल्लेखनीय है—सामान्य पाठकों के प्रति दोनों वर्ग के कवियों और आलोचकों का आत्यश्लाघा से भरा तिरस्कारपूर्ण, नक्कूसाही दृष्टिकोण, जिसे अंग्रेजी में 'स्नॉवरी' कहते हैं। दोनों के पाठक-झलक-अलक 'बन्द दायरे' के विनिष्ट पाठक हैं—प्रगतिवादी कवि केवल वर्ग-संघर्ष में भाग लेने वाले शायं कर्तव्यों तक ही अपनी रचनाओं को प्रेषित करते हैं, क्योंकि केवल ये ही अपनी उत्तेजित मनोदशा में इन पद्यबद्ध वक्ताओं को पकड़कर पुलकित होते हैं। उन्हें कविता या साहित्य से कोई स्थायी मूल्य का अनुभव पाने की अपेक्षा नहीं रहनी, इसलिए वे अभिव्यक्ति के सौन्दर्य के प्रति प्रायः उदासीन होते हैं। उन्हें तो अधिकतर कामचलाऊ चीजें चाहिएँ, जिनका उपयोग वे तुरंत किसी

मंच पर कर सकें। इस तात्कालिक आवश्यकता की पूर्ति करके ही 'प्रगति' का समर्थक कवि अपने को पाँच सवारों में गिनने लगता है, चाहे साधारण पाठक (जो अधिकांशतः शोषित वर्गों के ही हैं) स्वतंत्र रूप में उसकी रचनाओं को पढ़कर द्रवित और रस-विभोर न होते हों। इन कवियों के अहंकार को प्रोत्साहन देने और साधारण पाठकों के सहज विवेक और सौन्दर्यबोध को कुंठित करने के लिए 'प्रगति' के वकील (ऐपॉलोजिस्ट) आलोचकों और सम्पादकों का एक गिरोह पैदा हो गया है। उनका तर्क-जाल इन कवियों को भी घुम-राह करता है और पाठकों में भी हीन भावना पैदा करके एक विकृत और छिछली कला-रुचि फैलाता है। उनके तर्कों का सार यह है—'तुम्हें (साधारण तथा प्रबुद्ध पाठकों को) ये प्रगतिवादी कविताएँ पसन्द नहीं हैं ? इन में रस नहीं मिलता ? तो निश्चय ही तुम प्रतिक्रियावादी हो, तुम्हारे संस्कार बुरा हैं, तुम 'कला कला के लिए' के समर्थक हो, कलावादी हो, रूपवादी हो, जनता से विमुख हो, जनता की अनलंकृत भाषा के विरोधी हो। तुम सत्य नहीं चाहते, केवल शब्दों का इन्द्रजाल तुम्हें रुचता है। क्या कहा ? सत्य चाहते हो, जनवादी हो ? तो फिर इन कविताओं में 'सत्य' ही तो व्यक्त है ! ये कवि ही तो सच्चे जनवादी हैं ! कवीर, तुलसी और भारतेन्दु अपने समय के सच्चे जनवादी कवि थे, उन्होंने जनभाषा में लिखा, उनकी परम्परा को वर्तमान युग की आवश्यकताओं के अनुसार ये कवि ही तो विकसित कर रहे हैं। ये कविताएँ तुम्हें अभी नहीं रुचतीं, क्योंकि तुम अभी इस युग की समस्याओं के प्रति सचेत नहीं हो, लेकिन भविष्य की कविता पलायनवादी और कल्पना-लोक में विहार करने वाली नहीं होगी, बल्कि उसमें जीवन के ठोस यथार्थों की अभिव्यक्ति होगी, जो इन कविताओं में पर्याप्त है।' इस प्रकार के युक्ति-युक्त लाँछनों और उपदेशों को सुनकर इस कविता को तुच्छ और रद्दी कहने का साहस किसे होगा ? साधारणतया कोई व्यक्ति अपने को प्रतिक्रियावादी नहीं मानना चाहता।

इसने ठीक विपरीत, प्रयोगवादी तथा अभिजातवर्ग के उन अल्पसंख्यक पाठकों तथा ही अपनी कविता को संश्लेषित करते हैं, जो एक ओर तो अपने टाजीवी और निटल्ले जीवन के कारण भावना में उन्मत्त और दायित्वहीन हैं, दूसरी ओर वर्तमान पूँजीवादी समाज के अन्ततः ह्रास की आशंका से संवस्तु और उद्भ्रान्त भी हैं। ऐसे ('समानधर्मी') पाठकों को सार्थक या विचरक रूपगत प्रयोगों में पहेली-धुंधलाल से एक विशेष प्रकार की मानसिक तृप्ति मिलती है। उन्हें कविता या साहित्य से कोई गहरा मानवार्थ अनुभव पाने की अभिधा नहीं रहती। इसलिए कविता की वस्तु के प्रति वे प्रायः उदासीन रहते हैं। उन्हें तो अक्षर ऐसी बरक उधितवा और चटकले चाहिए, जिन्हें वे अपनी उध और कुंठा दूर करने के लिए अपने वर्ग के बीच बैठकर व्यंग-विमोह वरने, एक-दूसरे पर क्रियाएँ करने, मूँह चिकाने या सामाजिक भावनाओं और नैतिकता को खिन्नी उड़ाने के लिए तुरंत दस्ते-नाल कर सकें, या जो उनकी मानवदाही अस्वस्थानीय और यौन-उच्छ्वलतावादी भावनाओं या शौचिन्त्य सिद्ध करके तत्काल के लिए उनके अन्तःकरण को मुक्त कर दें। इस तात्कालिक आवश्यकता की पूर्ति करके ही 'प्रयोग' के समर्थक कवि अपने को बहुत बड़ा

तीसमारखाँ गिनने लगते हैं, चाहे सामान्य पाठक (जिनमें प्रबुद्ध, संस्कृत और संवेदनशील पाठकों की कमी नहीं है) स्वतंत्र रूप से उनकी रचनाओं को पढ़कर विरक्ति और ग्लानि का ही अनुभव क्यों न करते हों। वे अपने को सुर, तुलसी, गालिव, रवीन्द्र, इकबाल, प्रसाद, पंत, निराला से किसी भी अंश में कम नहीं मानते। इन कवियों के ग्रहंकार को प्रोत्साहन देने और साधारण पाठकों की सहज मानवीय भावनाओं और वस्तु-बोध को कूटित करने के लिए 'प्रयोग' के वकील (एपॉलोजिस्ट) आलोचकों, सम्पादकों और आध्यापकों का एक गिरोह पैदा होता जा रहा है (पाश्चात्य देशों में तो इस गिरोह में बड़े-बड़े नामवर लोग हैं) जो उक्ति-वैचित्र्य, शब्द-व्ययन, ध्वनि-चित्र के टेकनिकल स्तर तक ही प्रयोगवादी कविता के विवेचन को सीमित रखकर सामान्य पाठकों में एक विशेष प्रकार की हीन-भावना पैदा करने की उद्धत चेष्टा करते हैं। उनके तर्कों का सार यह है—'तुम्हें (साधारणतया प्रबुद्ध पाठकों को) ये प्रयोगवादी कविताएँ पसन्द नहीं हैं। तुम्हें ये डुरुह लगती हैं? तुम इसे अनर्थल प्रलाप कहते हो? तो तुम निश्चय ही रुढ़िपन्थी हो, समय से पिछड़े हुए हो, तुम्हारी रुचि का आधुनिक सस्कार नहीं हुआ, तुम मतवादी हो, पूर्वग्रहों से ग्रस्त हो! तुम्हारी भावनाएँ दकियानूसी और असंस्कृत हैं। तुम कविता की कृत्रिम रूप से गढ़ी हुई रंगीन भाषा के आदी हो, जिसके भाव, चित्र, अलंकार और उपमान पुराने और टकसाली हों। पुराने के प्रति मोह मनुष्य का स्वभाव है, क्योंकि दीर्घ परिचय के कारण वह बोधगम्य होता है, लेकिन पुराने भावों को व्यक्त करने में मौलिकता कहाँ है? और नये भाव पुरानी भाषा में कैसे व्यक्त हो सकते हैं? कविता का विकास परम्परा से आबद्ध रह कर नहीं हो सकता। फिर ऐसी कविता क्यों? क्या कहा, तुम पिछड़े नहीं हो, दकियानूसी नहीं हो, असंस्कृत नहीं हो, कविता के लिए यह 'प्रयोगवादी कविता' ही तो अधुनातन कविता है, क्योंकि इतिहास में पहली बार कविता के अन्तर्गत में यही 'सच्ची' कविता है, क्योंकि इतिहास में पहली बार कविता के अन्तर्गत में यही कविता की जटिल और विशिष्ट प्रतिक्रियाओं की अभिव्यक्ति है—प्रयोगवादी कविता की प्रशस्तियाँ माने वाला राजकवि और चारण-भाट नहीं रहा, वह नैतिक दन्धनों के कारण 'दुलभूल चात्रता से धारणा का भ्रमसल कर' माने वाला भक्त कवि नहीं है, वह 'कल्पना का लाला' आद्यवादी भी नहीं है, जो 'निपट भावावेश से निर्वेद अवस्था में पहुँचकर जीवन-व्यथाशं से ही विग्न हो गया था। यह प्रयोगवादी कवि ही सच्चा कवि है, जो बिना किसी लाग-लपट के जीवन की वीभत्सता, कुत्सा और निस्तारता का नहीं चित्र अंकित कर देता है। पुराना काव्य, इसलिए, कोरा सड्ड-जाल है, शोथा कौशल है, केवल वाह्य की अनुकृति है। उसमें प्रौढ़ता नहीं, कवि के व्यक्तित्व का प्रकाश नहीं। सौन्दर्य के पुराने मान-दण्डों से इन नई कविता को मान 'जाँचो!' यह मत देखो कि कवि ने क्या कहा है, क्योंकि वह जानना महत्त्वपूर्ण नहीं है, और ऐसा करने से अनिवार्यतः तुम व्यर्थ के नैतिक पन्तड़ों में फँस जाओगे। तुम्हें तो सिर्फ यह देखना चाहिए कि कवि क्या कहना चाहता है—वह चाहे जो हो, तुच्छ या महान, नैतिक या अनैतिक—और जो कहना चाहता है, वह जीके से, निर्भीकता से, ईमानदारी से कह पाया है

या नहीं। नई कविता का सौन्दर्य कवि की इस ईमानदारी में है जो उसके कहने के ढंग में व्यक्त होती है।' इस प्रकार के युक्ति-युक्त लाल्छनों को मुनकर इस कविता को मानवद्रोही और खोखला कहने का साहस किसे होगा ? साधारणतया कोई व्यक्ति अपने को मूर्ख, अमंस्कृत और समय से पिछड़ा हुआ नहीं मानना चाहता। तो दोनों ही अपने नक्कूशाही दृष्टिकोण में साधारण पाठक के सत्य-परक विवेचन और सौन्दर्य-बोध को मूर्च्छित करना चाहते हैं। इतिहास में जान-बूझकर, केवल इतने विशिष्ट पाठकों तक ही अपनी कविता को प्रेषित करने की चेष्टा रचनाकारों ने कभी नहीं की। गत युगों के सभी महान कवियों ने अपने वर्गगत संस्कारों के वावजूद, अपनी जान में तो मनुष्य-मात्र तक अपनी कविता को प्रेषित करने का ही प्रयत्न किया, जिसके कारण भी उनकी कविताएँ सर्वजन-संवेद्य बन सकीं। वाल्मीकि, कालिदास, होमर, शेक्सपियर और गेटे की कविता रसाद्रं करने के लिए किसी पाठक से विशिष्ट राजनीतिक दृष्टिकोण या अभिजातवर्गीय अनास्था और कुठा की अपेक्षा नहीं रखती।

आधुनिक पाठक जैसे कविता के वीहड़ जंगल में फँस गया है, जहाँ समाज को दोषी ठहराने वाली कर्कश आवाजें तो सुनाई देती हैं, लेकिन कविता की रसभारा नहीं बहती। स्वयं उस बेचारे को प्रतिक्रियावादी, दक्रियानूसी या मूर्ख कहकर लाल्छा तो बिया जाता है, लेकिन उसकी विश्व-बोधिनी चेतना को गहरी अन्तर्दृष्टि और उसकी भावनाओं को गहरा मानवीय संस्कार नहीं दिया जाता। ऐसे में यदि पाठक का दम घुटता है और वह इस जंगल से जान छुड़ाकर निकल भागने को छटपटाता है, तो इसमें आश्चर्य की कौन सी बात है ? कविता के स्तर की गिरावट के लिए समाज की व्यावसायिकता जिम्मेदार है, विज्ञान की ईजाद, युद्ध की विभीषकाएँ और आधुनिक युग की अनास्था जिम्मेदार है और इन विपरीत परिस्थितियों में भी जो कविता रची जा रही है, उसको नापसन्द करने या समझ न पाने के लिए पाठकों की दुर्जुआ मनोवृत्ति या उगवती रुढ़ि-प्रियता और मूर्खता जिम्मेदार है—आधुनिक कविता के पाश्चात्य वकीलों की किनायों ने रट-रटाकर, इन नकल की आवृत्ति और पुनरावृत्ति करने फिरना तो एक फैशन-सा बन गया है, लेकिन क्या कभी किसी ने पाठक का मन भी जानना चाहा है ? आज का प्रबुद्ध पाठक भी तो आधुनिक युग की चेतना में ही पैदा है—विज्ञान-मनोविज्ञान के अन्वेषणों-विरलेपणों, युद्ध-अणु प्रणवों की विभीषिकाओं, साम्राज्यवाद-कैसिज्म के अत्याचारों, आर्थिक-लूट-वैरोज-गारी की अनिश्चिन्तनाओं-वाचनाओं, स्वतंत्रता-संग्रामों, समाजवादी आन्दितियों और नास्तिक-आन्दोलनों के विप्लवकारी परिवर्तनों के बीच ही उसके विश्व-बोध और भाव-प्रतिक्रियाओं का विकास हुआ है, जिनकी दुहई देकर हमारे नये कवि अपनी कलाभक्त अश्रमताओं या मानवद्रोही भावनाओं के लिए औदिक यौचित्य खोजते फिरते हैं, मानो इस युग की यातनाओं और उद्वेग-पुथल के एकमात्र वे ही 'मुक्त-भोगी' दृष्टा रहे हों, और मानो पाठक किसी प्राचीन अन्धकार-युग के निर्द्वन्द्व वातावरण में रहते आये हों। किन्तु आधुनिक कवि की आत्म-प्रवचनाओं के कवच को छेदकर प्रबुद्ध पाठक पूछता है—उसे पूछने की अधिकार

हैं, क्योंकि इन कविताओं के लिए वह अपनी कमाई के पैसे ही नहीं खर्च करना, बल्कि उन्हें अपने गले से नीचे उतारने के लिए भी बाध्य किया जाता है—इसलिए वह पूछता है कि कविता-क्षेत्र की इस समस्त धांधली के लिए क्या कवि की जिम्मेदारी कुछ भी नहीं है ? जो कवि विषय-वस्तु पर ही जोर देते हैं और अभिव्यक्ति और रूप (फार्म) के प्रति प्रायः उदासीन रहते हैं, वे क्या रूप (फार्म) से मुक्त कविता की सृष्टि कर सकते हैं ? रूप-सौन्दर्य और व्यंजना-तत्व की अवहेलना करने से क्या बड़े-से-बड़ा विचार स्वयं विकृत होकर क्षुद्र नहीं बन जाता ? उसका कलात्मक मूर्तीकरण क्या अन्ततः रूप के ही आश्रित नहीं है ? इसलिए अनगढ़, रुक्ष और अविकसित रूप (फार्म) में क्या विचार-वस्तु, विश्व-बोध, भाव, स्वर सभी कुछ संकीर्ण और क्षुद्र बनकर नीरस और निर्जीव नहीं दिखता ? और जो कवि केवल रूप (फार्म) पर ही जोर देते हैं और विचार-वस्तु के प्रति प्रायः उदासीन रहते हैं, या उसकी चर्चा से कतराते हैं, वे क्या वस्तु से मुक्त रखकर किसी शुद्ध रूप की सृष्टि कर सकता है ? विचार-वस्तु की अवहेलना करने से क्या रूप-निर्माण की सूक्ष्मातिसूक्ष्म चेष्टाएँ खोखली और बेढंगी नहीं बन जाती ? रूप को रेखाएँ क्या वस्तु की व्यंजना में ही नहीं अनिवार्यतः उभरती-निखरती ? इसलिए तुच्छ और उलझी विचार-वस्तु और क्षुद्र और कुत्सित भावनाओं से, कुशल प्रयोगों के वावजूद, क्या रूप भी विकृत होकर भोंडा नहीं दिखता ? ऐसी एकांगिता क्या दोनों प्रकार की कविता को समान रूप से नीरस, निरर्थक, कुरूप और अ-प्रेष्य नहीं बना देती ? क्या इस एकांगिता के लिए भी कवि की जिम्मेदारी कुछ नहीं है ?—तो कवि का मानस क्या ग्रामोफोन का चक्का है जिस पर सिर्फ राजनीतिक पाठियों के वक्तव्यों के रिकार्ड ही बजाये जा सकते हैं, या मात्र एक ऐसी विशिष्ट फोटो-प्लेट है जिस पर समाज में व्याप्त कुत्साओं, वासनाओं और क्षुद्रताओं के रूप ज्यों-के-त्यों उतर आते हैं, और वास्तविकता के अन्य संविधायक पहलू उस पर अपना अक्स नहीं छोड़ पाते ? 'कवि क्या कहना चाहता है', केवल इतने तक ही पाठक अपनी जिज्ञासा को सीमित क्यों रखे ? पाठक अन्तर्दामी तो नहीं है जो कवि के अवचेतन मन की 'उलझी संवेदनाओं' को भाँप जाये ? किसी कविता में 'कवि ने क्या कहा है, जो कहा है वह मनुष्य के परम्परागत अनुभव की अपेक्षा में कैसा है, किस कोटि का है—नवीनता, गहराई, व्यापकता, जीवन-बोध और मानवीय रागात्मकता की दृष्टि से—इन सब सौन्दर्यपरक, नैतिक और वैज्ञानिक स्तरों पर भी उसके कथन को वह क्यों न जाने-परखें ? केवल 'कैसे कहा है'—शिल्प-टेकनीक के स्तर की इतनी जाँच-परख ही क्या पर्याप्त है ? क्या इन्में से ही कविता का सम्पूर्ण अर्थ ग्रहण कर पाना सम्भव है ? आधुनिक पाठक की चेतना भी इस युग के अन्गार ही मरिचक है, अतः किसी भी कविता को पढ़ते समय जटिल-समस्याएँ और ध्वनि-सौन्दर्य के प्रारम्भिक मूल-स्तर में लेकर नैतिक और दार्शनिक चेतना के उच्चतर अमूर्त स्तरों तक की प्रक्रियाएँ एक साथ ही उसके मन में अनायास चालू हो जाती हैं—उस कविता के सम्पूर्ण अनुभव को ग्रहण करने के लिए—उन्के सम्मिलित निर्णय के आधार पर ही पाठक उस कविता का मूल्य आँकता है। आध-

निक कविता को समझने का प्रयत्न करते समय वह इन उच्च-स्तर की जिज्ञासाओं को बरबस क्यों दबा रखे ?

किन्तु इन उच्च-स्तर की जिज्ञासाओं का जिक्र आते ही पाठक के 'पूर्वग्रहों' को रसास्वादन की क्रिया में विघ्न डालने वाले दस्युओं के रूप में घसीट लाना क्या आधुनिक कविता के वकीलों (एपॉलोजिस्ट्स) को शोभा देता है ? कवि के पूर्वग्रह क्या नहीं होते, और वे उसकी कविता में क्या अनिवार्यतः व्यक्ति नहीं होते ? पाठक के पूर्वग्रह निन्दनीय हैं तो कवि नामधारी व्यक्ति के पूर्वग्रह किस दैवी पुण्य के कारण बन्दनीय हैं, जो पाठक उन्हें अतर्क्य श्रद्धा-भाव से अपने सिर-माथे स्वीकार करता जाय ? आखिर ये 'पूर्व-ग्रह' हैं कौनसी बला, जिनसे कोई भी व्यक्ति मुक्त नहीं है—कभी नहीं रहा—और जो किन्हीं दो व्यक्तियों को परस्पर अपने हृदय की बात कहने-सुनने-समझने के मार्ग में सदा एक दुर्लभ्य दीवार बनकर खड़े हो जाते हैं ? वास्तव में 'पूर्वग्रह' ऐसी कोई भयंकर बला नहीं है, यदि होते तो ज्ञान-विज्ञान और कला का कहीं अस्तित्व न होता, यहाँ तक कि मनुष्य की भाषा तक का विकास न होता। 'पूर्वग्रह' मनुष्य के दैवी-जगत तथा सामाजिक अनुभव और ज्ञान के मार्ग से विकसित होने वाली चेतना, नैतिक-संस्कार, सौन्दर्य-भावना और विश्व-क्रोध का अनिवार्य परिणाम हैं, जो व्यक्ति की निजी धारणाओं, मान्यताओं और सहानुभूतियों के रूप में व्यक्त होते हैं। किन्तु ये 'पूर्वग्रह' व्यक्ति की अपर से निजी दिखने वाली धारणाएँ, मान्यताएँ, और सहानुभूतियाँ, युग-चेतना के विकास और व्यक्तिगत तथा सामाजिक रूप से वस्तु-सत्य के नये अनुभव की अपेक्षा में स्वतः बदलते भी रहते हैं। कला तथा विज्ञान, जीवन और जगत के सत्य का अपने-अपने ढंग से उद्घाटन करके, मनुष्य के विश्व-क्रोध को व्यापक बनाने में तो मात्र ही उनके पूर्वग्रह भी संकीर्णता त्यागकर अधिक व्यापक और मानवीय होने जाते हैं। फिर 'पूर्वग्रहों' का भूत खड़ा नरके प्रयोगवादी न कि अपने और पाठक के बीच किसी गहरे भेदनाप्रद अनुभव के आदान-प्रदान की सम्भावना का ही भय क्यों कर देगा चाहें ? गलत ग्रहों के गहान कथियों की तरह (जो स्वयं अपने पूर्वग्रहों, अपने युग की चेतना और शिल्प-ज्ञान की सीमाओं से मुक्त नहीं थे) जीवन-वास्तव और मानव-सम्बन्धों के सत्य की गहरी चेतना देने वाली मार्मिक कविता रचकर आधुनिक कवि भी मनुष्य के संकोण, अज्ञ, असंस्कृत, पिच्छड़े, असामाजिक पूर्वग्रहों को तोड़ने और उन की सहानुभूतियों को और अधिक व्यापक तथा मानवीय बनाने में क्यों गोग नहीं देते ? या फिर स्वयं उनकी सहानुभूतियाँ, उनके 'पूर्वग्रह' इतने संकीर्ण, अज्ञ-केन्द्रित और असामाजिक हैं कि वे अपने रुग्ण मानस के बाहर निकलकर आंतरविकला को देख-लभ-भक्त ही नहीं सकते, और चायद इसी कारण उनकी पर्दापोशी के लिए वे पाठक के 'पूर्वग्रहों' का भय डिलाते हैं ताकि पाठक को उच्च स्तर की जिज्ञासाओं की शक्तभेदी दृष्टि के आगे उन्हें अपना अज्ञ और मानवक्रोही आत्मता की 'भंगाओरी' देने के लिए बाध्य न होगा पड़े ? पर उनकी इस दैवी स्थिति की जिम्मेदारी किस पर है ? संकीर्णता पाठक की है या आधुनिक कवि की, जो या तो जीवन-वास्तव के प्रति निपट

असंवेदनशील है, या यदि संवेदनशील है तो केवल उभ अंग के प्रति ही जो ह्लासोन्मुखी है, और जिसे सम्पूर्ण मत्थ मानकर, उच्छृंखलता और गौर-जिम्मेदारी की भ्रोक में, वह अपनी रही-सही मानवीय महानुभूतियों का गना घोटने पर उतारू हो गया है ?

जीवन पर सकट के बादल छाये हैं, किन्तु मनुष्य ने क्या उसके आगे घुटने टेक दिये हैं ? क्या स्वयं हमारे देश को आवाज, जो छत्तीस करोड़ जनता की आवाज है, इस संकट से मनुष्य जाति का उद्धार करने के लिए इतिहास और जीवन का आग्रह लेकर विश्व में गूँजकर लोगों में नई आशा का संचार नहीं कर रही है ?

इस आवाज के प्रति कवि क्यों कर्ण-बधिर होकर बैठ गया है या उसको मुँह क्यों विचकाता रहता है ? क्या अपनी आध्यात्मिक रंकता और पुंसत्वहीनता का ढिंढोरा पीट कर किसी भी शाब्दिक तिलिस्म से वह अपने व्यक्तित्व को प्रभाणित कर सकेगा ?

प्रबुद्ध पाठक के प्रश्नों का अन्त नहीं है, किन्तु हम इस सूची को अनावश्यक रूप में लम्बा नहीं बनाना चाहते । इन प्रश्नों की गम्भीरता केवल इस तथ्य को ही रेखांकित करती है कि दोनों पक्षों के प्रवक्ता और कवि 'प्रगति' और 'प्रयोग' की समस्या को जिस एकांगी दृष्टि से समझते हैं और आधुनिक कविता में जो गिरावट दिखाई देती है— एक ओर विशेषकर शिल्प-सौन्दर्य और दूसरी ओर भाव-विचार-वस्तु की—उसके बारे में प्रचलित प्रवादों, मतवादों और फैसलों के चक्कर में न पड़कर नये कवि अपने महान दायित्वों को समझें । प्रगति और प्रयोग की समस्या को वे समग्र रूप में देखें । और जिनमें प्रतिभा है वे उसको परिस्थितियों की विपमता के बावजूद, 'सच्ची' कविता के सृजन में लगायें । इसी में कवि का गौरव है और देश का गौरव है ।

—फरवरी, १९५५

आधुनिक कविता की समस्याएँ

आधुनिक कविता में कई प्रवृत्तियाँ और दृष्टिकोण हैं और इसके कई रूप हैं। लेकिन उसकी जो प्रवृत्ति और शैली इन दिनों तीव्र विवाद का विषय बनी हुई है, वह है प्रयोगवादी धारा। प्रयोगवादी कवि अपनी कविता को ही हिन्दी की नई या आधुनिक कविता मानते हैं। इसलिए मैं इस संक्षिप्त विवेचन में प्रयोगवादी कविता पर ही विचार करूँगा।

हिन्दी में प्रयोगवादी कविता विश्व-काव्य में कोई अन्यतम या अभूतपूर्व विकास नहीं है। काव्य ही कवियों, साहित्य और कला के अन्य रूपों और माध्यमों, जैसे उपन्यास, नाटक, चित्र, संगीत और स्थापत्य में भी इस शताब्दी में नई प्रवृत्तियाँ मुखरित हुई हैं और उनके बारे में भी समीक्षकों, पाठकों और दर्शकों में तीव्र मतभेद और विचार-संघर्ष चल रहा है। यह सब जीवन और जाग्रति का लक्षण है। उनके समर्थन या विरोध में जो कुछ कहा-पुना जा रहा है, उसमें सारा-का-सारा अनर्गल नहीं है। दोनों ओर कुछ सत्य है और कुछ असत्य है। इस संमस्त ऊहापोह, विरोध और विचार-संघर्ष का परिणाम यह है कि दोनों ओर के असत्य का छिलका उतर रहा है और सत्य उभर कर एक नये सन्तुलन की माँग करने लगा है।

वर्तमान युग को संक्रान्ति युग कहा गया है, यानी हमारा जीवन पुराने के दायरे में निरकल कर नये के दायरे में संक्रमण कर रहा है। हर संक्रान्ति युग विकट संघर्ष, वैषम्य, संकट और मत्वान्वेषण का युग होता है। उसमें मनुष्य के पुराने समाज-विधान का ढाँचा ही नहीं टूटता, बल्कि उसके विन्यास, उसकी नैतिकता, उसके विचार और भाव प्रतिक्रियाएँ भी बदलने लगती हैं, और जो कुछ पुराना है, उसमें टकराती हैं। मनुष्य का सन्तुलन विश्व-बोध एक नये परिवर्तन के भँवर में गड़ जाता है। ऐसे युगों के कवि और कलाकारों की कृतिओं में अत्यन्त गहरे अभिव्यक्ति या पात्रों के चरित्र-चित्रण के माध्यम से घडनुतः मनुष्य के नये विश्व-बोध और तात्कालीन जीवन की पुरानी मान्यताओं का विरुद्ध संघर्ष प्रतिबिम्बित होता है।

इस शताब्दी के आरम्भ से ही विश्व-मानव अपने जीवन में एक नये युगान्तर का अनुभव करने लगा है। आधुनिक समाज भयंकर असंगतियों में अस्त है। विज्ञान ने नस्क्रुति के व्यापक प्रसार के लिए प्रेस, सिनेमा, रेडियो, टेलिविजन जैसे संचजन-सुखम साधन मनुष्य को प्रदान किये हैं। प्रजातन्त्र ने शिक्षा को भी संचजन-सुखम बनाने की कोशिश की है। लेकिन साक्षरता जितनी ही बढ़ती है, वैसे उतने ही अशिक्षित होते जाते हैं। जीवन

के उच्चतर मूल्यों के प्रति उनकी आस्था कम होती जाती है और साहित्य तथा कला की श्रेष्ठ कृतियों के प्रति उनकी उदासीनता बढ़ती जाती है। आज के यान्त्रिक युग में शिक्षित व्यक्ति दैनिक समाचार पत्रों या अधिक-मे-अधिक रोमान्टिक कहानियों और सनसनीखेज उपन्यासों का पाठक बनता जा रहा है। दूसरी ओर सिनेमा प्रायः अधिकतर सस्ते मनोरंजन का साधन बन गया है। जीवन की विषम और कठोर वास्तविकता में एक क्षण के लिए पलायन करके मन बहलाने का साधन।

इन सबके ऊपर, विज्ञान ने ऐंटम की शक्ति का पता लगाकर विश्व को एक नये त्रास के दुःस्वप्न से आक्रान्त कर दिया है। राजनीतिक, धार्मिक, साम्प्रदायिक और वर्ग संगठनों और समूहों के बीच व्यक्ति-मानव खो गया है। व्यक्ति-मानव ही क्यों, समूह या समष्टि का जीवन भी आज निरापद नहीं है। वह भी एक अमूर्त इकाई है, जिसे उद्‌जन वर्मों से बिना किसी हार्दिक वेदना का अनुभव किये मिटाया जा सकता है।

आधुनिक कविता को समझने के लिए वर्तमान विश्व-जीवन के इन तथ्यों को ध्यान में रखना चाहिए, क्योंकि आधुनिक कविता के पीछे इन परिस्थितियों की ही प्रबल प्रेरणा है। आधुनिक मानव-समाज जिन असंगतियों से ग्रस्त है, उसमें जो संगठित शक्तियाँ एक दूसरे से जूझ रही हैं और इन समस्त वैज्ञानिक आविष्कारों, राष्ट्रीय आन्दोलनों, वर्ग संघर्षों और अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धाओं, वैमनस्यों और युद्धों के बावजूद या उनके परिणाम स्वरूप वह जिस दिशा में अग्रसर है, उसकी गति-विधि को प्रभावित करना व्यक्ति-मानव की सामर्थ्य के बाहर हो गया है। कवि और कलाकारों की आवाज नकारखाने में तूती की आवाज बन गई है। इसलिए वे इस विराट उथल-पुथल के निरुपाय दृष्टा बनते जा रहे हैं। वे विश्व-रंगमंच के सक्रिय अभिनेता नहीं रहे। कम-से-कम वे तो ऐसा ही अनुभव करते हैं।

वर्तमान विश्व-जीवन की यह तस्वीर काफ़ी निराशाजनक और भयंकर है। इसी-लिए आधुनिक कविता में खीज, भुंभलाहट, कुंठा, अनास्था, निराशा और मानवद्रोही भावनाओं की इतनी तीव्र अभिव्यक्ति है। यही कारण है कि जब 'अज्ञेय' की आत्मा चीत्कारती है—

“यह दीप अकैला स्नेह भरा
है गर्व भरा मदमाता, पर
इसको भी ? पंक्ति को दे दो।”

या जब सर्वेश्वर दयाल सक्सेना इस समाज में अपने व्यक्तित्व की उपेक्षा का सामिक चित्र खींचते हुए कहते हैं—

पोस्टर

जो दूसरों की बात कहते हैं

जिनके हृदय नहीं है परन्दार का सन्देश देते हैं

जो एक आकार है महज आकार

जिसकी कोई सीमा नहीं है
जिनके भाव दूसरे के हैं
वे आज के युग में
आदमी से अधिक बड़े सत्य हैं
उन्हें सब पहचानते हैं
वे ही महान हैं ।

या जब नेमीचन्द्र जैन अपनी मृत आकांक्षाओं की समाधि पर खड़े होकर चीड़ के सनसनाते टुपे पेड़ से उनकी आत्मकथा सुनने की याचना करते हैं—

ओ चीड़ के पेड़
मैं हूँ मरुस्थल
मैदान जलता हुआ सा
पड़ा है शिखर के चरण से बहुत दूर

जलता सुलगता—

या जब लक्ष्मीकान्त वर्मा अपना आत्म-परिचय देते हुए कहते हैं :

हुआ क्या ?
जो भी है देख लो
मैं नग्न हूँ—नग्न
गति लीन—
—अति प्रच्छन्न
—हृदय की धड़कन—
और जीवन—
बारेसी है गरीब की
—आँच नहीं
जल—

जल रे जल

तब उनके व्यक्तिगत उद्गार के पीछे वर्तमान समाज के सत्य का यह पहलू प्रति-
ध्वनित होता है जिनका उल्लेख मैं अभी कर चुका हूँ । समूह और संगठन, यानी रामबटि
व्यक्ति को रौंद रही है, उसके अभिप्रायों और उसकी आकांक्षाओं को निमंभना पूर्वक बोट
रही है, इसकी तीव्र अभिव्यक्ति इन सभी कविताओं में मिलती है । यह सत्य है, किन्तु क्या
आधुनिक विध्वन-जीवन का यही समग्र सत्य है ? क्या आज की वास्तविकता का यह पहलू
माथ नहीं है ? आधुनिक-मानव का नया विश्व-बोध क्या इस वैषम्य की एकाभी चेतना तक
ही सीमित है ? आधुनिक कविता ने मेरा विरोध इन प्रश्न को लेकर ही है, जो वास्तव में
उनका विरोध नहीं, पिताता दृष्टि-परिधि को युग के सम्पूर्ण सत्य तक विस्तारित करने का
आग्रह और मुक्तिय भर है ।

आधुनिक कविता काव्य-शास्त्र की प्राचीन रीतियों को त्याग रही है। उसके 'छन्द बन्ध और प्रास के रजत पाश' टूट रहे हैं। शब्द-चयन, वाक्य रचना, अलंकार विधान, सभी कुछ बदल रहे हैं। कविता तुक-ताल के बंधनों से मुक्त होकर नये आशय को स्पष्ट करने, अभिव्यक्ति को सघन और तीव्र बनाने के लिए नई भाषा, नई लय, नई शैली और नई टेकनीक का प्रयोग कर रही है—यह सब बातें मुझे या किसी भी प्रबुद्ध पाठक को चिन्तित नहीं करतीं। इतिहास के सभी सन्नान्ति युगों में, यहाँ तक कि हर युग की कला में, नये रूप-विधानों या अभिव्यक्ति के नये प्रकारों की खोजबीन होती है। जिसके पास कहने को कुछ भी नया है, ऐसा हर कवि और कलाकार रूपगत प्रयोग करता है। अभिव्यक्ति की रूढ़ शैलियों के प्रति मोह जीवन और प्रगति का लक्षण नहीं है। छायावाद की शैली में युग-सत्य को आज अभिव्यक्ति नहीं दी जा सकती तो उसे बदलने से किस आपत्ति होगी? केवल शास्त्रीय ढंग अध्यापक ही इसका विरोध करते हैं, क्योंकि नई शैली की कविता को किसी शास्त्र-सम्मत वर्गीकरण के अन्तर्गत रखना उनके लिए कठिन हो जाता है। लेकिन जो खुली आँख से युग-सत्य को देखना-समझना चाहते हैं, वे भाषा और शैली सम्बन्धी रूपगत प्रयोगों को गलत या अनावश्यक नहीं मान सकते, यदि वे प्रयोग वास्तव में युग-जीवन के सत्य को अधिक स्पष्ट, मार्मिक, गम्भीर, मूर्त, उदात्त और तीव्र अभिव्यक्ति देने में समर्थ हैं, जिससे पाठक के जीवन-बोध की सीमाओं का विस्तार होता है। यदि उनमें कोरा आत्म-प्रदर्शन और चमत्कार-विधान का शब्दाडम्बर ही न हो तो नये सत्यों को अभिव्यक्ति देने के लिए नये रूप या फार्म की खोज अनिवार्य है।

आधुनिक कविता में जो नये प्रयोग हो रहे हैं, उनमें कुछ सार्थक हैं तो कुछ निरर्थक। कुछ गम्भीर हैं तो कुछ उच्छृंखल। यह भी कोई आशंका की बात नहीं है। सभी युगों में ऐसा हुआ है। कला का निर्माण अन्ततः व्यक्ति लेखक या कलाकार की प्रतिभा का आश्रित है। जिनमें प्रतिभा नहीं है, उनके प्रयोग चमत्कार-विधान या उच्छृंखल आत्म-दर्शन से अधिक और कुछ नहीं हो सकते। समय की कसौटी पर वे स्वयं छोटे सिद्ध हो जायेंगे। आधुनिक कविता में अभी तक अधिक संख्या यदि छोटी रचनाओं की है, और जो थोड़े से गम्भीर कवि हैं, उनमें प्रतिभा यदि रवीन्द्र, प्रसाद, निराना और पंत की ऊँचाई को नहीं पा सकी है, तो भरे निकट यह भी विवेक चिन्ता का विषय नहीं है। यह अनिवार्यतः कविता के द्वारा का सूचक ही हो, जो भी नहीं कहा जा सकता। यदि एकांगी दृष्टि और एकांगी माननाओं से व्यक्ति-कवि सम्पूर्ण युग-सत्य को देखने और अभिव्यक्ति देने की सामर्थ्य पप-छप्ट और एकगो न हो जाय, जिसका खतरा इस युग में अत्यधिक है, तो प्रतिभा का अंकुर कहीं और किंगी समय भी फूट सकता है।

आधुनिक कविता से मुझे आपत्ति है तो केवल इतनी कि उसमें अपवादों का छोड़कर अभी तक युग-सत्य की एकांगी अभिव्यक्ति पर ही जोर है। उसको गढ़कर लगाना है जैसे उद्भूत बम, मुद्ग, यान्त्रिकता, आशंका, अनास्था, रूढ़ियों का अन्धन, व्यक्तिक की सत्ता की उन्मत्त करने वाले संगठनों की सर्वशक्तिमानता, मानवद्रोही भावनाएँ, अनैतिकता, भ्रष्टा-

चार आदि वर्तमान जीवन में ऐसी असंख्य कुत्साएँ, विकृतियाँ और भय ही व्याप्त हैं। लेकिन अगर यही सम्पूर्ण युग-सत्य हो तो मनुष्य जिये किस आशा को लेकर ? ये सब विकृतियाँ मनुष्यकृत हैं, और मनुष्य ही इन सबके विरुद्ध संघर्ष-शील है। मनुष्य ही आज एक नये मानवतावादी समाज के निर्माण के आकांक्षी है, जिसमें ये असंगतियाँ और कुत्साएँ न हों, जिसकी नैतिकता मानव-सम्बन्धों में व्यष्टि और समष्टि के अन्तर्विरोध को यदि संपूर्णतः न मिटा सके तो उसे इतना दुखदाई तो न रहने दे। ये सारी मानवीय आकांक्षाएँ और प्रयत्न ही आज मनुष्य-जीवन के भावी-विकास की आशा और संभावनाएँ हैं। इसलिए आधुनिक कवि जब एक विचित्र और बहुधा छिछोरे ढंग की मानवद्रोही अनास्थाशीलता से या संकीर्ण मत-वादी दृष्टि से मनुष्य की इन पुनीत आकांक्षाओं और उसके प्रयत्नों का मखौल उड़ाने या उनकी कमजोरियों को ही उघाड़ने की चेष्टा करते हैं, तब मुझे ऐसा लगता है कि ये कवि 'पुराने' या 'जो है' के अंध-विरोध की भोक में अपनी सहज मानवता से भी हाथ धो बैठे हैं। यदि ऐसा न होता तो 'पीस पैगोडा' जैसी कविता की रचना करके कोई जिम्मेदार कवि विश्व-शान्ति की माँग करने वाले आन्दोलनों की खिल्ली नहीं उड़ाता, न कोई कवि उद्‌जन वम गिराये जाने पर प्रतिवाद का स्वर ऊँचा करने वाले जनता के प्रदर्शन को 'कार्टूनों का जुलूस' कहकर उसे हेय दृष्टि से देखता।

समष्टि और व्यष्टि के अन्तर्विरोध को आत्यन्तिक और दुर्निवार मानकर चलने का यही परिणाम है। इस एकाकी दृष्टि से मनुष्य की हर प्रगतिकामी चेष्टा संशय ही पैदा करेगी। अपने से अतिरिक्त किसी अन्य व्यक्ति पर विश्वास करना असंभव हो जायगा। इस नकारात्मक दृष्टिकोण से हर चीज को, चाहे वह पुरानी हो या नयी, नंगा ही किया जा सकता है, नये सत्य को स्वीकृति नहीं दी जा सकती। ऐसा करने से नये और पुराने के संघर्ष को यथार्थ रूप में प्रतिनिधित्व करने का रास्ता निरर्थक हो जायगा। समष्टि और व्यष्टि की समस्या किसी न किसी रूप में हलना रहेगी, क्योंकि व्यष्टि-मानव का जीवन सहयोग पर निर्भर है। कोई प्रचंड से प्रचंड व्यक्तिवादी भी समष्टि को मिलाकर जीने की कल्पना नहीं कर सकता। इन विपक्षियों के वर्तमान अन्तर्विरोध का समाधान किसी नये मनुष्य की माँग करता है, जिसमें जीवन के हर स्तर पर और हर क्षण में व्यष्टि-समष्टि का परस्पर विकास सहयोगपूर्ण ढंग से सम्भव हो सके। नये मानववाद की यही समस्या है। आधुनिक कविता में सत्य का अप्राप्त एकांगी या मतवादी नहीं होगा चाहिए। नैतिकता का कोई नया, अधिक उदात्त मानववादी मानदंड तो रखना ही पड़ेगा, क्योंकि वर्तमान युग के समस्त वैपश्य और आस के बावजूद आधुनिक मानव अपने शक्तिपूर्ण विकास का मार्ग निकाल कर ही रहेगा। मैं नहीं समझता कि मानव समाज का अंत निकट है, इसलिए अभी से 'वृष्टि के आधिपति आदमी' का नहिंया लिखने का प्रयत्न अनकामना है। ऐसी कष्ट-कल्पनाओं में कोई बड़ा आशय नहीं व्यक्त होता। बड़े आशय के लिये बड़ा हृदय चाहिए, जो अपनी व्यक्तिगत कुंठाओं से ऊपर उठकर यश के गरल का शिशनो तरह पचा सके और अमृत को मागव-प्राणियों में बाँट सके। नये कवियों का उदात्त भावना से चिढ़ है। उनके एक प्रवक्ता ने लिखा कि नया कवि उदात्तीकरण के स्थान

पर भावों में घनत्व और नीव्रता लाने की चेष्टा करता है। लेकिन उदात्त भावना तो बड़े आशय वाले, सत्यान्वेषी कलाकार की आत्मा का महज गुण है, जो उसकी अभिव्यक्ति में बिना किसी प्रयास के ही प्रकट होती है। वह भाषा का अलंकार या अभिव्यक्ति का प्रकार नहीं है। आधुनिक कवियों में इस उदात्त भावना की कमी और दृष्टि की एकांगिता दो ऐसे दोष हैं, जिनके कारण उनकी कविता अभी तक युग-सत्य का विश्वसनीय वाहक नहीं बन सकी है। इन दोषों को दूर करके ही आधुनिक कविता युग-मानस को वैसी सफल और सूक्ष्म चेतनादायी प्रेरणाएँ दे सकेगी जैसी प्रेरणा कभी छायावाद या उसके बाद एक सीमा तक प्रगतिवादी विचारधारा से प्रभावित कविता ने दी थी। आधुनिक कविता के आगे जो समस्याएँ हैं उनका समाधान एक व्यापक मानववादी दृष्टिकोण से नये प्रयागों को संबद्ध करके ही संभव होगा। और कोई मार्ग नहीं है।

आधुनिक कविता में प्रयोगवाद

प्रयोगवादी कवि अपनी कविता को ही हिन्दी की नई या आधुनिक कविता मानते हैं। प्रयोगवादी कविता विश्व-काव्य में कोई अन्यतम या अभूतपूर्व विकास नहीं है। काव्य ही क्यों, साहित्य और कला के अन्य रूपों और माध्यमों, जैसे उपन्यास, नाटक, चित्र, संगीत और स्थापत्य में भी इस शताब्दी में नई प्रवृत्तियाँ मुखरित हुई हैं और उनके बारे में भी समीक्षकों, पाठकों और दर्शकों में तीव्र मतभेद और विचार-संघर्ष चल रहा है। यह सब जीवन और जागृति का लक्षण है। उनके समर्थन या विरोध में जो कुछ कहा-सुना जा रहा है, उसमें दोनों ओर ही कुछ सत्य है और कुछ असत्य है। इस समस्त ऊहापोह, विरोध और विचार-संघर्ष का परिणाम यह है कि दोनों ओर के असत्य का छिलका उतर रहा है और सत्य उभर कर एक नये सन्तुलन की माँग करने लगा है।

वर्तमान युग में हमारा जीवन पुराने दायरे से निकलकर नये दायरे में संक्रमण कर रहा है। हर संक्रान्ति-युग विकट संघर्ष, वैषम्य, संकट और सत्यान्वेषण का युग होता है। इसमें मनुष्य के पुराने समाज-विधान का ढाँचा ही नहीं टूटता, बल्कि उसके विश्वास, उसकी नैतिकता, उसके विचार और भाव-प्रतिक्रियाएँ भी बदलने लगती हैं और जो कुछ पुराना है, उसमें टकराती हैं। मनुष्य का समूचा विश्व-भाव एक नये परिदर्शन के भँवर में पड़ जाता है। संक्रान्ति-युग के नाँव और कलाकारों की कृतियों में व्यक्तिगत अभिव्यक्ति या पात्रों के चरित्र-चित्रण के माध्यम से बन्तुतः मनुष्य के नये विश्व-बोध और जीवन की पुरानी मान्यताओं का विराट संघर्ष प्रतिबिम्बित होता है।

आधुनिक समाज भयंकर अतंगतियों से अस्त है। विज्ञान ने न संस्कृति के व्यापक प्रसार के लिए प्रेस, सिनेमा, रेडियो, टेलिविजन आदि सर्वजन-सुलभ साधन दिये हैं। प्रजातन्त्र ने शिक्षा को सर्वजन-सुलभ धनाने की कोशिश की है। लेकिन साक्षरता जितनी ही बढ़ती है, लोग उतने ही 'अशिक्षित' होते जाते हैं। जीवन की उच्चतर मान्यताओं के प्रति उनकी आस्था कम होती और साहित्य तथा कला की श्रेष्ठ कृतियों के प्रति उदासीनता बढ़ती जाती है। शिक्षित व्यक्ति, मात्र दैनिक समाचार पत्रों या अधिक-से-अधिक रोमांटिक कहानियों और मनसही खोज उपन्यासों का पाठक बनता जा रहा है। सिनेमा प्रायः सस्ते मनोरंजन का साधन बन गया है।

विज्ञान ने अणु शक्ति का पता लगाकर विश्व को बहुत ज्यादा डरा दिया है। राजनैतिक, धार्मिक, साम्प्रदायिक और वर्ग-संगठनों और समूहों में ही मानव का व्यक्तित्व

घुल गया है। लेकिन समूह या समष्टि का जीवन भी आज निरापद नहीं है। उसे भी एक अमूर्त इकाई जानकर उद्‌जन वषों से निर्धम और निर्दय बनकर मिटाया जा सकता है।

आधुनिक कविता को समझने के लिए वर्तमान विश्व-जीवन के इन तथ्यों को ध्यान में रखना चाहिए, क्योंकि, आधुनिक कविता के पीछे परिस्थितियों की ही प्रबल प्रेरणा है। आधुनिक मानव-समाज जिन असंगतियों से ग्रस्त है, उसमें जो संगठित शक्तियाँ एक दूसरे से जुझ रही हैं और समस्त वैज्ञानिक आविष्कार, राष्ट्रीय आन्दोलन, वर्गसंघर्ष और अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धाओं, वैमनस्य और युद्ध के बावजूद वह जिस दिशा में अग्रसर है उसकी गति-विधि को प्रभावित करना व्यक्ति-मानव की सामर्थ्य के बाहर हो गया है। कवि और कलाकारों की आवाज नक्का रखाने में तूनी की आवाज बन गई है। इसलिए वे इस विराट उथल-पुथल के निरुपाय दृष्टा बनते जा रहे हैं। वे विद्व-रंगमंच के सक्रिय अभिनेता नहीं रहे। कम-से-कम वे ऐसा ही अनुभव करते हैं। इसलिए आधुनिक कविता में खीज भुंक्लाहट, कुंठा, अनास्था, निराशा और मानवद्रोही भावनाओं की इतनी तीव्रता समूह और संगठन यानी समष्टि व्यक्ति को रौंद रही है, उसकी आकांक्षाओं को मिटा रही है—इसी अनुभूति की तीव्र अभिव्यक्ति इन सभी कविताओं में मिलती है। माना कि यह सत्य है, किन्तु क्या आधुनिक विश्व-जीवन का यही समग्र सत्य है? क्या वास्तविकता का यह एक पहलू मात्र नहीं है? आधुनिक मानव का नया विश्व-बोध क्या इस वैषम्य की एकांगी चेतना तक ही सीमित है। क्या हमें अपनी दृष्टि-परिधि को युग के सम्पूर्ण सत्य तक नहीं बढ़ाना चाहिए?

आधुनिक कविता काव्य-शास्त्र की प्राचीन रीतियों को त्याग रही है। उसके छन्द बंध और "प्रास के रजत पाश" टूट रहे हैं। शब्द चयन, वाक्य-रचना, अलंकार विधान, सभी कुछ बदल रहे हैं। कविता तुक-ताल के बंधनों से मुक्त होकर नये आशय को स्पष्ट करने, अभिव्यक्ति को सघन और तीव्र बनाने के लिए नयी भाषा, नयी लय, नयी शैली और नयी टेकनीक का प्रयोग कर रही है। इतिहास के सभी संक्रान्ति कालों में, यहाँ तक कि हर युग की कलाओं में, नये रत्न-विधानों या अभिव्यक्ति के नये प्रकारों की लोजदीन लोजी रही है। अभिव्यक्ति की शैलियों ने प्रति मोह जीवन और प्रगति का लक्षण नहीं है। केवल वास्तविकता के अन्वेषक ही नयी कविता का विरोध करते हैं, क्योंकि नयी शैली की कविता को किसी शास्त्र सम्मत वर्गीकरण के अन्तर्गत रखना उनके लिए कठिन हो जाता है। लेकिन जो खली आँख ने युग-सत्य को देखना-समझना चाहते हैं, वे भाषा और शैली सम्बन्धी रूपगत प्रयोगों को गलत या अनावश्यक नहीं मान सकते, यदि वे प्रयोग वास्तव में युग-जीवन के सामग्र सत्य को अधिक स्पष्ट, भागिक, गम्भीर, मूर्त, उदात्त, तीव्र और सम्पूर्ण अभिव्यक्ति देने में सक्षम हैं।

आधुनिक कविता में जो नये प्रयोग हो रहे हैं, उनमें कुछ गार्बक हैं जो कुछ निरुपेक्ष। कुछ गम्भीर हैं तो कुछ उच्छृङ्खल। यह भी कोई अर्थका की बात नहीं है। सभी युगों में ऐसा हुआ है। काव्य और कला का निर्माण अन्ततः लेखक या कलाकार की प्रतिभा पर

आश्रित है। जिसमें प्रतिभा नहीं है, उसके प्रयोग चमत्कार-विधान या उच्छृङ्खल आत्म-प्रदर्शन से अधिक और कुछ नहीं हो सकते। समय की कसौटी पर वे स्वयं खोटे सिद्ध हो जायेंगे। आधुनिक कविता में यदि अभी तक खोटी रचनाओं की अधिक संख्या है, और जो थोड़े-से गम्भीर कवि हैं, उनकी प्रतिभा यदि रवीन्द्र, प्रसाद, निराला और पंत की ऊँचाई को नहीं पा सकी है, तो यह भी विशेष चिन्ता का विषय नहीं है। यह अनिवार्यतः कविता के ह्रास का सूचक भी नहीं है। यदि एकांगी दृष्टि और एकांगी मतवादों से व्यक्ति-कवि की सम्पूर्ण युग सत्य को देखने और अभिव्यक्ति देने की सामर्थ्य पथ-भ्रष्ट और एकांगी न हो जाय, जिसका खतरा इस युग में अत्यधिक है, तो प्रतिभा का अंकुर कहीं और किसी समय भी फूट सकता है।

आधुनिक कविता में अभी तक युग-सत्य की एकांगी अभिव्यक्ति पर ही जोर है। उसमें उद्‌जन वग, युद्ध, यांत्रिकता, आशंका, अनास्था, रूढ़ियों का बन्धन, व्यक्ति की सत्ता के उपेक्षक सर्वशक्तिमान सामूहिक संगठन, मानवद्रोही भावनाएँ, अनैतिकता, भ्रष्टाचार आदि वर्तमान जीवन की असंख्य कुत्साओं और विकृतियों का भय ही व्याप्त है। लेकिन अगर यही सम्पूर्ण युग-सत्य हो तो मनुष्य जिसे किस आशा को लेकर? ये सब विकृतियाँ तो मनुष्य-कृत हैं, और मनुष्य ही इन सब के विरुद्ध संघर्षशील भी है। मनुष्य ही आज एक नये मानवतावादी समाज का निर्माण चाहता है, जिसमें नये प्रवृत्तियों और कुत्साएँ न हों, जिसकी नैतिकता मानव-सम्बन्धों में व्यष्टि और समष्टि के बीच विरोध को यदि सम्पूर्णतः नहीं मिटा सके तो उसे इतना दुःखदायक और मानवीय आकांक्षाएँ और प्रयत्न ही आज मनुष्य जीवन के भाग्य के लिए है। इसलिए कुछ आधुनिक कवि जब एक विचित्र और बहुधा छिछोरे ढंग की मानवद्रोही अज्ञान-स्थाधीलता से या संकीर्ण मानवादी दृष्टि से मनुष्य की इन पुनीत आकांक्षाओं और उसके प्रयत्नों का मार्खाल उड़ाने या उनकी बमजोरियों को ही उपाटने की चेष्टा करते हैं, तब उन्हें ऐसा लगता है कि ये कवि 'पुराने' या 'जो है', के अन्ध-विरोध की भोंक में अपनी सहज मानवता से भो हाथ धो बैठे हैं। यदि ऐसा न हो तो 'पिस पैगोटा' जैसी कविता की रचना करने की ईज्जतदार कवि विश्व-शांति की गाँग बनने वाले आन्दोलन की खिल्ली नहीं उड़ाना, न कोई कवि उद्‌जन वग गिराए जाने पर प्रतिवाद का स्वर ऊँचा करने वाले अज्ञान के प्रदर्शन को 'काईनों का जलूस' कहकर उसे हेय दृष्टि से देखता।

समष्टि और व्यष्टि के अन्तर्विरोध को आन्वयन्तिक और दुर्गिदार मागकर चलने का यही परिणाम है। इस एकांगी दृष्टि से मनुष्य की हर प्रगतिशील चेष्टा मंजूर ही पैदा करेगी। अपने से अतिरिक्त किसी अन्य व्यक्ति पर विद्वारा करना अशम्भव हो जायगा। इस नकारात्मक दृष्टिकोण से हर चीज को, चाहे वह पुरानी हो या नयी, गंगा ही किया जा सकता है, नये सत्य को स्वीकार नहीं किया जा सकता। इससे नये और पुराने के संघर्ष को प्रतिबिम्बित करने का बाधा निरर्थक हो जाता है। समष्टि और व्यष्टि की समस्या किसी-न-किसी रूप में हलेशा रहेगी, क्योंकि अशक्ति-मानव का जीवन सहयोग पर ही निर्भर है।

कोई प्रचण्ड-से-प्रचण्ड व्यक्तिवादी भी समष्टि को मिटाकर जीने की कल्पना नहीं कर सकता। इसलिए उनके सन्तुलन की माँग करना है, जिसमें जीवन के हर स्तर पर और हर क्षेत्र में व्यष्टि-समष्टि का परस्पर विकास सहयोगपूर्ण ढंग से सम्भव हो। नये मानववाद की यही समस्या है।

आधुनिक कविता में सत्य का आग्रह एकांगी या मतवादी नहीं होना चाहिए। नैतिकता का कोई नया, अधिक उदान और मानववादी मापदंड तो रखना ही पड़ेगा, वर्तमान युग के समस्त वैषम्य और त्रास के वावजूद आधुनिक मानव अपने शान्तिपूर्ण विकास का मार्ग निकाल कर ही रहेगा। मैं नहीं समझता कि मानव समाज का अन्त निकट है। इसलिए अभी से 'सृष्टि के आखिरी आदमी' का मर्सिया लिखने का प्रयत्न बचकाना है। ऐसी कष्ट-कल्पनाओं में कोई बड़ा आशय नहीं व्यक्त होता। बड़े आशय के लिए बड़ा हृदय चाहिए, जो अपनी व्यक्तिगत कुंठाओं से ऊपर उठकर युग के गरल को शिव की तरह पचा सके और अमृत को मानव प्राणियों में बाँट सके। नये कवियों को उदात्त भावना से चिढ़ है। उनके एक प्रवक्ता ने लिखा कि नया कवि उदात्तीकरण के स्थान पर भावों में घनता और तीव्रता लाने की चेष्टा करता है लेकिन उदात्त भावना एक सत्यान्वेषी कलाकार की आत्मा का सहज गुण है, जो उसकी अभिव्यक्ति में बिना किसी प्रयास के ही प्रकट होती है, वह भाषा का अलंकार या अभिव्यक्ति का प्रकार नहीं है। आधुनिक कवियों में इस उदात्त भावना की कमी और दृष्टि की एकांगिता या संकीर्णता, ये दो ऐसे दोष हैं, जिनके कारण उनकी कविता अभी तक सम्पूर्ण युग-सत्य का विश्वसनीय वाहक नहीं बन सकी है।

हिन्दी कविता का भविष्य

हिन्दी कविता का भविष्य क्या है, यह प्रश्न उठा ही क्यों ? इसीलिए न कि आज-कल उसके दुर्दिन हैं। अभी बीस साल पहले जब छायावादी कविता अपने उत्थान पर थी, उस समय किसी को ऐसा प्रश्न पूछने की बात ही न सूझती; क्योंकि तब मन में भविष्य के प्रति किसी आशंका को ठौर ही कहाँ था ? मुझे याद है कि प्रसाद, पंत, तिराला, महादेवी, मैथिलीशरण गुप्त, हरिऔध, नवीन, दिनकर, वचन, सुभद्राकुमारी चौहान, माखनलाल चतुर्वेदी और रामनरेश त्रिपाठी ने किसी पत्रिका के नये अंक में इस बार कौन सी कविता लिखी है, उसे पढ़ने और पढ़कर संग्रह करने के लिए हम सब लालायित रहते थे, और अगली बार वे कौन सी नई कविता लिखेंगे, इसकी उत्कण्ठा से प्रतीक्षा करते थे। इन कवियों के कवितासंग्रहों की बात ही क्या, उनके स्फुट गीत भी हर स्तर के पाठक वर्ग में चर्चा का विषय बन जाते थे। अच्छी कविता पढ़कर पाठक आनन्द या वेदना से सिर धुनने लगते थे और कवि के प्रति उनके मन में कृतज्ञता उमड़ आती थी। केवल कवियों की रचनाओं के प्रति ही पाठकवर्ग का ऐसा अनुराग और भाविक भाव नहीं था। अन्य लेखकों आदि के प्रति भी ऐसी ही जिज्ञासा, मोह और आदर का भाव था। डॉ० एल० राय, साह-केल, मधुसूदन दत्त, कविभ, रवीन्द्र, शरत् आदि बंगाली तथा अनेक मराठी और गुजराती लेखकों की कृतियाँ भी इस चाव से ही पढ़ी जाती थीं। नैराश मनों हिन्दी की अपनी हों, अनुवाद न हों—काव्य और साहित्य ही बचा। नृत्य, संगीत और चित्रकला के भावक दर्शकों और श्रोताओं में भी ऐसा उत्साह लहरें मारता था। यह सामान्य स्थिति थी। भला उन दिनों कोई कविता की जन्म-कुण्डली बँचवाने क्यों जाता ?

पर आज यह स्थिति नहीं रही। प्रसाद, हरिऔध और सुभद्राकुमारी चौहान को छोड़कर कवि और महाकवि वे सब पुराने हो रहे हैं। इतना ही नहीं, इस बीच और अनेक प्रतिभावाली कवि सामने आ चुके हैं और गवोधित कवियों की एक नई पीढ़ी इस दशक में पैदा हो रही है। तो कवियों की कमी नहीं। और यद्यपि प्रकाशक कविता की पुस्तकें अपने से इन्कार करते हैं, फिर भी जो कवि अपनी कविताओं को पत्र-पत्रिकाओं में ही छपाकर संतुष्ट नहीं हैं, वे किसी-न-किसी उपाय से अपने कविता-संग्रह भी छपा ही लेते हैं। तो नई-नई काव्य पुस्तकों की भी कमी नहीं। महाकाव्य भी लिखे ही जा रहे हैं। तो भी, लगता है हिन्दी कविता संकटग्रस्त है, नहीं तो उसके भविष्य के बारे में प्रबुद्ध पाठक-वर्ग इतना चिन्ताकुल न हो जाता। कुछ महीने पहले रेडियो पर एक बहस हुई थी उसमें भी कुछ ऐसी

ही अशंका एक प्रश्न बनकर उठ आई थी कि क्या कविता का युग समाप्त हो रहा है ? हिन्दी का नाम न था, लेकिन, यदि इतिहास की कोव दृष्टि से विश्व भर में कविता का युग समाप्त हो रहा है तो हिन्दी कविता ही इस भवितव्यता से कैसे बच पायगी ? कविता की समाप्ति का यह अर्थ नहीं कि तुकान्त या छन्दों में, या छन्द-मुक्त और लययुक्त भाषा में रचनाएँ होना बन्द हो जायँगी। इसका अर्थ केवल यह है कि उनमें कविता का बाह्याडम्बर तो होगा, पर कविता न होगी, शरीर होगा, पर प्राण न होंगे। वह दुरूह होगी या सरल होगी, व्यक्तिगत गुह्य प्रतीकों से भरी होगी या सामाजिक प्रतीकों का प्रयोग करेगी, उसमें अलंकारों और उपमाओं की छटा रहेगी या वह एक निर्धन स्त्री की तरह निर्वस्त्र होगी, वह यौन-वर्जनाओं की कुछ व्यक्त करेगी या उसकी गर्वोक्तियों में क्रान्ति का हुंकार होगा। यह सब तो होगा लेकिन उसमें कविता न होगी—वह कविता जिसे आदिकाल से मनुष्य कविता कहता आया है और जो उल्लास और वेदना के क्षणों में हृदय का पूरा आवेग लेकर कवि के कंठ से निर्भर की तरह फूट पड़ती है और अपने रस से सब को आप्लावित कर देती है। जो कविता आज रची जाती है उसकी विचार-वस्तु चाहे जो हो, उसकी प्रवृत्ति कुछ ऐसी ही अनुभूतिहीन और नीरस गद्यात्मकता की ओर है। उक्त वहस में सबने इस ओर इशारा किया। किन्तु इस हास के कारण क्या हैं और अन्ततः इसका परिणाम क्या होगा, इस बारे में खासा मतभेद था। कविता के भविष्य के बारे में कोई निराश था, कोई हताश था तो कोई कहीं आशा की एक चिनगारी भी सुलगादे जा रहा था। जो मित्र निराश थे, वे इस नतीजे पर पहुँचे थे कि चूँकि कविता हृदय और अनुभूति की वस्तु है, इसलिए विज्ञान के इस युग में जहाँ विचार और तर्क ही प्रधान हैं, कविता अब हार्दिक या भावना-प्रधान नहीं रह सकती। उसे भी विज्ञान की अनुवर्तिनी बनना होगा। रसवती न होकर उसे भी बुद्धिप्रधान होना पड़ेगा, अपने आत्मबल और उपमान बदलने होंगे, जैसा कि प्रयोगवादियों (प्रतीकवादियों) या प्रगतिवादियों की रचनाओं से लगता है। विज्ञान का यह बुद्धि-प्लावन अब कभी समाप्त होगा और मनुष्य पुनः अपनी सचेतनता को ही नहीं बल्कि अपनी हार्दिकता को भी पहले ही की तरह मूल्यवान मानेगा, एमी संभावना भी नहीं दोखती। इसलिए कविता को अपना कवितागन छोड़ गद्यात्मकता अपनानी होगी। इसका कम झुंरु हो गया है, आगे भी जारी रहेगा। जो मित्र हताश थे, वे तो इस परिणाम पर पहुँचे बैठे थे कि विज्ञान ने कविता को जो क्षति पहुँचाई है, उसकी कमी को आज के वर्ग-समाज की स्वार्थ लिप्ता, विप्लव और आस्तियों की आंधियों और महापुट्टों की विभाषितनाय पुरा किये दे रही हैं। अधिकांश-प्रधिक प्रचारार्थक कविता ही लिखी जा सकती है जो आज निस्वी है तो कल मर जाती है। या फिर ऐसी आत्मनिष्ठ और दुरूह कविता लिखी जा सकती है, जिसके शब्द-संकेत इतने व्यक्तिगत हों कि जिसके प्रति निवेदिता हों उसके अनिर्वचन बोध और न समझें—अर्थात् जो निजी गोपनी के व्यक्तियों के बीच ही जाती है, समाज के बीच निर्वर्क और निष्प्राण बनी रहती है। जब ये विप्लव, क्रान्तियाँ और युद्ध समाप्त हो जायँगी और एक वर्गहीन समाज की समृद्ध और आगाह परिस्थितियों में क्रान्ति का साक्षात्

होगा, उस समय भी कविता पुनर्जीवित हो सकेगी, ऐसा विश्वास करने का कोई लक्षण नहीं दीखता, क्योंकि जिन देशों में समाजवाद विजयी हो चुका है, वहाँ भी मनुष्य ने और क्षेत्रों में चाहे जितनी बड़ी और अभूतपूर्व सफलताएँ पा ली हों, कविता के क्षेत्र में कोई कालिदास या शंकरपियर नहीं हुआ, न पैदा होता दीखता है। बुद्धिवाद और विज्ञान का वहाँ बोलवाला कुछ अधिक ही है। मुझे भी इस पहली बुभावल में एक निश्चित राय देनी पड़ी। वह क्या थी, इसका उल्लेख बाद में। इतना स्पष्ट है कि नपे-तुले समय में यह बहस ऊपरी सतहों पर ही चल सकती थी, कविता के तत्कालीन हास के बुनियादी कारणों की खोजबीन वहाँ संभव न थी।

इस सम्बन्ध में मुझे केवल दो बातें कहनी हैं। पहली तो यह कि यह हास कविता के क्षेत्र में ही नहीं है, साहित्य और ललित-कलाओं के अन्य रूपों में भी इस हास और अवगति के लक्षण प्रकट हो रहे हैं। इसलिए चिन्ता का विषय केवल कविता ही नहीं है। साहित्य और कला के अन्य रूपों के माध्यम से जो भी रचनात्मक प्रयत्न किये जा रहे हैं, उनमें स्थायी मूल्य की रचनाएँ केवल अपवाद ही होती हैं, यद्यपि टेकनिक और रूप-सज्जा की योग्यता पहले से कम नहीं है और साहित्य-कला के प्रचार और प्रसार के साधन भी पहले से कहीं अधिक उन्नत अवस्था में उपलब्ध हैं। लेकिन इस तत्कालीन, परिस्थिति-जन्य हास को स्थायी मान लेना मानव-जीवन की संभावनाओं के प्रति ही अनास्था प्रकट करना होगा। कविता, साहित्य या कलाएँ मानव-जीवन और उसकी समस्याओं को प्रतिबिम्बित करती हैं, आदिमान से करती आई हैं और आगे भी करती जायेंगी, क्योंकि एक विषयी और कर्ता के रूप में मनुष्य को अपने सामाजिक-जीवन और उसके सम्बन्धों का मूर्त, संवेदन्य रूप में पुनर्द्रव्य-बोध प्राप्त करने की जरूरत प्रारम्भ में रही है, और सदा रहेगी। मनुष्य अपने जगत और जीवन का बोध केवल विज्ञान के रूप में ही नहीं प्राप्त करता, कला भी मनुष्य की चेतना का ही एक विविष्ट रूप है, विज्ञान की तरह ही अनिवार्य। मनुष्य कर्ता है, विषयी है। अपने स्तोत्रों और रागों को अदृष्टा रखकर वह स्थितिप्रज्ञ बनने की क्षमता तो कर सकता है, पर सभ्यता और संस्कृति, भौतिक और आध्यात्मिक मूल्यों का निर्माता नहीं बन सकता। इसलिए कौसा भी युग हो, किसी भी समाज-व्यवस्था हो, कविता और कला की मनुष्य-जीवन के लिए उत्तमी ही अनिवार्यता बनी रहेगी, जितनी विज्ञान की। हाँ, यह अवश्य है कि जैसे व्यक्ति के जीवन में जैसे ही काव्य, साहित्य और कला के जीवन में भी प्रगति और अवगति, विकास और ह्रास के युग आते हैं। कला और साहित्य की प्रगति और अवगति एक-दूसरे समाज की प्रगति और अवगति के समानान्तर नहीं चलती। कभी-कभी तो दोनों की दिशाएँ विपरीत होती हैं। उदाहरण के लिए पूँजीवादी युग प्रतिहास की दृष्टि से पिछले सभी युगों से आगे बढ़ा हुआ और विकसित युग है। लेकिन पूँजीवाद को परिस्थितिभा कला-विरोधी है। इन तथ्यों को आज सभी लोग स्वीकार करते हैं। फिर भी यह स्मरण रहे कि हमारे देश में बीस-पच्चीस वर्षों के अन्दर ही उस तरह का कोई ऐतिहासिक युग-परिवर्तन नहीं हो गया।

है, केवल परिस्थितियाँ बदल गई हैं। उन दिनों राष्ट्रीय आन्दोलन तो जोर पर था ही, हमारे सांस्कृतिक पुनर्निर्माण का द्वितीय उत्थान भी अपने चरम शिखर पर था। लेखक और पाठक का सम्बन्ध गहरा था। क्योंकि समूची जनता में एकता की भावना, राष्ट्रीय प्रगति की आकांक्षा बलवती थी। छायावादी कवियों के गीत उस समय व्यापक सामाजिक-राजनीतिक विप्लवों में अमम्बद्ध न दीखते थे, क्योंकि व्यक्ति और समाज की नैतिक मान्यताओं में वैषम्य पैदा नहीं हुआ था। उनकी व्यक्तिगत मार्मिक अनुभूतियों में भी पाठक अपनी ही समस्याओं और वेदनाओं की झलक पाते थे, क्योंकि तब व्यक्ति अपने में ही समाज के नैतिक जीवन को प्रतिबिम्बित देखता था। इसीलिए सामान्य पाठकों से तादात्म्य स्थापित कर लेना कवि, कथाकार या चित्रकार के लिये सहज था। इस शती के चौथे दशक का अन्त होते-होते हमारे सांस्कृतिक पुनर्जागरण का तृतीय उत्थान भी परिस्थितियों के गर्भ में पनपने लगा था और 'प्रगति' का विचार उसे नई दिशा और नया उभार देने लगा था। सहसा दूसरा महायुद्ध छिड़ गया और राष्ट्रीय आन्दोलन की एकता कई कारणों से छिन्न-भिन्न हो गई। एक पक्ष समझौतावादी पथ पर चल पड़ा और एक पक्ष कभी दाहिनी ओर की तो कभी बाईं ओर की संकीर्णतावादी पगडंडियों पर भटकने लगा। इन सबका यह प्रभाव हुआ कि वे एकता विधायक परिस्थितियाँ न रही जिन्होंने लेखक-पाठक के बीच एक सामान्य जीवनोद्देश्य और सामान्य भावभूमि का पुल तैयार किया था। इस प्रकार हमारे सांस्कृतिक पुनर्निर्माण के तृतीय उत्थान की प्रगति तत्काल के लिए अवरुद्ध हो गई। हिन्दी कविता पर भी इस गत्यवरोध और वैषम्य का प्रभाव पड़ा। लेकिन यह प्रभाव स्थाई है, ऐसा सोचना गलत होगा। इतिहास में ऐसे क्षणकालिक गत्यवरोध आते ही रहे हैं, आगे भी आवेंगे, लेकिन यदि मनुष्य का जीवन और इतिहास सदा के लिए अवगति में नहीं पड़ा रह सकता तो उसकी कविता भी सदा ह्रास के गर्त में नहीं फँसी रहेगी क्योंकि कविता भी मनुष्य के सांस्कृतिक-सामाजिक जीवन की एक अनिवार्यता है। इसलिए यदि मनुष्य-जीवन के भविष्य में आस्था और विश्वास बाकी है, तो हताश होने की जरूरत नहीं।

दूसरी बात यह है कि 'कविता' का संकल्पित अर्थ अत्यन्त ही सीमित है; अमम्बद्ध, तुकान्त-अनुकान्त, एक विशेष प्रकार की रचना या ही कविता के अर्थ में समझा जा सकता है, यद्यपि अन्वय और नाट्यशास्त्र के विवेकपूर्ण आचरण भारतीय आचार्यों ने कविता के अन्तर्गत साहित्य के उन दूसरे रूप-विधानों को भी रखा था जो उस समय तक विकसित हो चुके थे। क्रमान्तर में साहित्य के अन्य शुभानुसृत्य रूप-विधानों का भी विकास हुआ, जैसे उपन्यास। व्यापक दृष्टि से उन्हें भी कविता के अन्तर्गत ही रचना होगा। आज के प्रचुद्ध आलोचक कविता का यह व्यापक अर्थ ही लगाते हैं। हमीलिए आज के संद्विष्ट जीवन को समग्र रूप से प्रतिबिम्बित करने की क्षमता के कारण उपन्यास को इस युग का महाकाव्य कहना उचित होगा। यदि इस स्थापना को माग लें तो इस आकांक्षा के लिए, कोई स्थान नहीं रह जायेगा कि कविता का युग समाप्त हो रहा है। यह सच है कि इस युग में कालिदास और शुकसप्तियर

नहीं पैदा किये, किन्तु लॉल्लस्तोँय, गोरकी, रोम्यां गेला, टामस मान, गरन्, प्रोगचन्व और जैनेन्द्र अबश्य पैदा किये हैं, जिन्होंने अपने महान् उपन्यासों से अपने देश-काल के विशिष्ट राष्ट्रीय जीवन के यथार्थ और काव्यमय चित्र उपस्थित किये हैं। युग की कविता अब इन नये रूप विधानों को अपना कर व्यक्त हो रही है। उसकी धारा शुष्क नहीं हुई, न कभी होगी, चाहे उसके रूप बदल जायें।

—सार्च १९५३

प्रेमचन्द के बाद

प्रेमचन्द से पहले हिन्दी कथा-साहित्य अपने विकास की प्रारम्भिक अवस्था में था। उस युग में समाज-सुधार की दृष्टि से कथाओं और उपन्यासों में सामाजिक समस्याओं का आकलन तो होने लगा था, लेकिन वह काफी उथला और सतही था। उसमें वह सम्पूर्णता और गहराई नहीं थी जो युग जीवन के यथार्थ को कलात्मक अभिव्यक्ति दे सके। वस्तुतः युग-सत्य स्वयं अभी गर्भ में था, उसका स्वरूप पूरी तरह निखर कर सामने न आ पाया था।

किन्तु प्रेमचन्द की प्रतिभा को विकास के लिए अनुकूल वातावरण मिला, जैसा कि न उनके पूर्ववर्ती और न उनके परवर्ती कलाकारों को उपलब्ध हो सका। पूर्ववर्ती कथाकारों को इसलिए नहीं कि उत्तर-भारत में वह राष्ट्रीय जाग्रति का उपकाल था। राष्ट्रीय भावना उस समय तक सर्वव्यापी न हो सकी थी। जीवन की विपमताओं के प्रति शिक्षित-वर्ग का एक छोटा-सा हिस्सा ही सचेत हो पाया था और वह भी सामन्ती रूढ़ि-ग्रस्त जीवन और साम्राज्यी दासता के बन्धनों से मुक्ति पाने के लिए अंधेरे में रास्ता टटोल रहा था। समाज के सभी वर्गों का, और विशेषकर हमारी असंख्य पीड़ित और संन्यस्त जनता का मूक प्रतिवाद किसी देश-व्यापी आन्दोलन के अहरह स्वर में अपना उद्घोष नहीं कर पाया था। मुक्ति की संभावना ने जन-जन की आकांक्षा बनकर व्यक्ति को अपने जीवन की संकीर्णताओं से ऊपर उठकर मामूली सुधार और परिवर्तन से आगे देखने की दृष्टि और प्रेरणा नहीं दी थी। एक शब्द में कहें कि अभी तक दासता की बेड़ियों में जकड़ी जनता की एकता के सूत्र बिखरे हुए थे, जिससे युग-सत्य की कलात्मक प्रतीति और उपलब्धि किसी भी लेखक के लिए यदि असम्भव नहीं तो दुष्कर अवश्य थी। इसीलिए आज हम यदि भारनेन्दु (कुछ आपत्तीही और कुछ जगदीती—भारनेन्दु का अचूरा उपन्यास), श्रीनिवासदास (परीक्षा गृह), नालकृष्ण भट्ट (श्री अज्ञान और एक सुजान), किशोरीलाल गोस्वामी (चपला) आदि का नम्रान करते हैं तो उनके ऐतिहासिक महत्त्व के कारण ही, किन्तु, रवीन्द्र, शरत् और प्रेमचन्द को तरह उनकी अमर कथाओं के कारण नहीं। फिर भी इन प्रारम्भिक लेखकों में जो जिन्दादिली, सरल हास्य और व्यंग की छटा है, वह बाद के लेखकों में तो दुर्लभ ही होती गई।

प्रेमचन्द के परवर्ती कथाकारों को अनुकूल वातावरण इसलिए उपलब्ध न हो सका कि उनके बाद राष्ट्रीय जीवन की एकता धीरे-धीरे दिग्गन्-भिन्न हो गई। इसका महायुद्ध, अंग्रेज का अकाल, साम्प्रदायिक द्वेष और दंगे तथा सर्वव्यापी आर्थिक संकट इसके मुख्य

कारण बने। किन्तु जो सबसे बड़ा कारण इस विघटन का है उसकी ओर हमारे आलोचकों का ध्यान बहुत कम गया है। वह है राष्ट्रीय आन्दोलन के एक बड़े अंग और भारतीय समाज के पूँजीपति वर्ग का मुक्ति-संघर्ष के सामान्य पथ को त्याग कर समझौते की संकरी गली की ओर मुड़ जाना। इस विघटन का जितना गहरा दुष्प्रभाव पड़ा है उसका सही-सही अनुमान अभी तक नहीं किया गया। सामाजिक जीवन का कोई क्षेत्र और स्तर इससे अछूता नहीं रहा। उस बीच जीवन के मूल्य नीचे गिरे हैं। राष्ट्रीय एकता की उदात्त भावना जैसे एक प्रचण्ड आघात या अपने नैतिक शिखर से गिरकर संकीर्ण साम्प्रदायिक और मतवादी कोष्ठों में खण्ड-खण्ड बँट गई है और उस पर आन्तियों और प्रवचनार्थों का ऐसा घना कुहासा छा गया है कि व्यक्तिगत, वर्गगत, जातिगत, सम्प्रदायगत या दलगत संकीर्णताओं के पार कुछ दिखाई ही नहीं देता। ऐसे दानावरण में कलाभिरुचि और कला के मान-मूल्यों में गिरावट आ जाना, बुद्ध और आसत या तत्त्वशील विनिष्ट को ही यथार्थ और सत्य मान लेना अस्वाभाविक नहीं है।

प्रतिभा और क्रान्तिकारी दृष्टिकोण रखते हुए भी प्रेमचन्द के बाद का लेखक अपने युग के साथ वह तादात्म्य और सामंजस्य स्थापित नहीं कर पाया जो रवीन्द्र, शरत्, इकबाल और प्रेमचन्द सहज ही कर पाये थे। कहने का मतलब यह कि इस काल का लेखक अपनी समस्त भाव-विदग्धता और प्रगतिशील राजनीतिक चेतना के बावजूद भी अपने युग-जीवन का एक प्रकार से तटस्थ दृष्टा ही रहा है, उसका सक्रिय चितेरा नहीं बन पाया। इसीलिए कथाकारों ने प्रतिनिधि गानव-चरित्रों (टाइम्स) का निर्माण करने की जगह अपने आन्त-चरित्र की ही रचना-चातुरी से विशिष्ट नाना, झाड़ा या बाह्य-जीवन के अन्त-अति-साधारण और उभल-पुनले चित्र ही खींचे या अतिशयोक्तियों और गर्वीकृतियों में लगे हुए, युग-सतन की उपलब्धि और अन्तर्भूति के चित्रा की। क्रान्ति और संघर्ष के कल्पित और नीरम चित्र गड़े। उस युग में सम्पूर्ण युग-जीवन की प्रतीति और कलात्मक अभिव्यक्ति किसी भी लेखक के लिए दुःसाध्य हो गई। प्रेमचन्द के बाद के साहित्य (शिक्षक कला-साहित्य) का अध्ययन और मूल्यांकन करने समय परिस्थिति-जन्य इस प्रतिकूलता को ध्यान में रखना चाहिए। रवीन्द्र, शरत् और प्रेमचन्द का उदात्त नैतिक स्वर, अदम्य आत्मावाद, अनुचित गानव-प्रेम, उनकी निष्कल देह-भक्ति, अनन्य जीवनाशक्ति, त्याग-भावना और सत्यभिष्ठा जो उनके मध्याह्निक की पीठिका बनी और जो संप्राण मानव-चरित्रों की उद्भावना करके साकार हुई, वह बाद में व्यक्तिगत और सामाजिक जीवन की कुष्ठाओं से विषम, आग्रान्त और आस्थाहीन होकर प्रकृत (यथा-साध्य, 'नेचुरलिस्टिक') या असाधारण और विशेष के चित्रण के परिमोचित घेरे में ही सिमट-सिकुड़ कर केवल जीवन की ऊपरी सतहों पर रमती रही।

यही कारण है कि यद्यपि जैनेन्द्रकुमार में अत्यन्त संक्षेप में मामिक ढंग से लक्ष्य की बात कह देने की प्रतिभा प्रेमचन्द से अधिक है; 'अज्ञेय' में एक विशिष्ट व्यक्ति की विशिष्ट अनुभूतियों और कुष्ठाओं के विदलेषण की क्षमता प्रेमचन्द से अधिक सूक्ष्म और परिमा-

जित है; यद्यपाल में सामयिक यथार्थ का विकलेपण प्रेमचन्द से अधिक सचेत और शक्ति-शाली है और उनके व्यंग और विद्वृपां की मार भी अधिक घातक है; भगवतीचरण वर्मा की प्रगल्भता संभवतः प्रेमचन्द से कहीं अधिक है और उपेन्द्रनाथ 'अक्क' का रचना-शिल्प उनसे अधिक सुथरा और संयत है और भगवतीप्रसाद वाजपेयी, इलाचन्द्र जोशी, पहाड़ी, निराला, उग्र, विष्णु प्रभाकर, चन्द्रकिरण सोनरेक्सा, रांगेय राघव, नलिन विलोचन शर्मा, राधाकृष्ण, अंबल, नरेन्द्र शर्मा, प्रभाकर माचवे, रहवर और अमृतराय आदि अनेक उल्लेखनीय उपन्यासकारों और कहानी लेखकों की रचनाओं में विषय-वस्तु, शैली और रूप-रचना सम्बन्धी अनेक ऐसी विशिष्टताएँ हैं जो प्रेमचन्द में नहीं, सम्भवतः न हो सकती थीं; और इन सब ने हिन्दी कथा-साहित्य के विकास में अनेक दृष्टियों से और अनेक शैलियों में योग देकर उसे बहुमुखी भी बनाया है, किन्तु फिर भी अनुकूल वातावरण न पाने के कारण किसी की प्रतिभा अकुण्ठित रूप से अपने युग के साथ पूरा तादात्म्य और सामंजस्य स्थापित करके व्यक्ति और समाज के सम्पूर्ण आन्तरिक और बाह्य जीवन को कलात्मक रूप से सर्वाङ्ग प्रतिबिम्बित नहीं कर पाई।

यह सब कहने का मतलब यह नहीं कि मैं प्रेमचन्द के वाद के हिन्दी कथा-साहित्य को तुच्छ या नगण्य समझता हूँ। 'सुनीता' और 'त्याग-पत्र', 'बाण भट्ट की आत्म-कथा' 'दिस-ब्रोही' और 'मनुष्य के रूप', 'शेखर', 'गिरती दीवारें', 'बिल्लेसुर बकरिहा', 'ढेढ़े-मेढ़े रास्ते', 'बलचनमा' आदि तुच्छ और नगण्य रचनाएँ नहीं हैं, बल्कि अनुमान है कि वे कथा-साहित्य के इतिहास में उल्लेखनीय रहेंगी। मैं यहाँ उस पुरानी बहस को भी नहीं उठाना चाहता कि हमारे कथाकार प्रेमचन्द से आगे बढ़े हैं या पीछे हटे हैं, उनकी परम्परा संभाल सके हैं या नहीं।—परम्परा की दृष्टि से ग्रामीण-जीवन के चित्रण को छोड़कर और दूसरे सभी तत्व रवीन्द्र और शरत् में प्रेमचन्द से कहीं अधिक ऊँचे कलात्मक और मानवीय स्तर पर मिलते हैं; महान् रचनाओं की तरह उनकी रचनाओं का अन्तःस्वर भी अधिक उदात्त और उच्च भावनाओं का उद्रेक करने वाला है, और उनमें युग-सत्य की अभिव्यक्ति भी अधिक अंतरंग, मार्मिक और यथार्थ है, और सत, फालतू बातें और ओछापन उनमें नहीं के बराबर है; शैली, गठन और जिज्ञा की तो तुलना ही क्या; साथ ही हिन्दी के न होकर भी हमारे लेखकों और पाठकों के लिए वे हिन्दी के उत्तम ही अपने रहे हैं, जितने प्रेमचन्द। इसलिए जब प्रेमचन्द की परम्परा का प्रश्न उठाना जाता है उस समय मेरे सामने, उनके नाम से पहले नहीं तो राधा-साध, रवीन्द्र और शरत् के नाम भी अनायास ही उठ आते हैं। सभी परम्परा की रक्षा, विकास या ह्रास का प्रश्न मन में साधारण हो जाता है, नहीं तो नहीं। अकेले प्रेमचन्द का नाम लेने पर ऐसा लगता है जैसे हमारे भीतर से कोई संकीर्ण पूर्वग्रह बोल रहा हो। चाहे तो हम गहरी जीवन के चित्रण से ग्राम-जीवन के चित्रण को अधिक तरजीह देते हैं (मानो युग-सत्य प्रकट होने के लिए गाँव और शहर का कृत्रिम भेद करना ही, शहर को बहिष्कृत और गाँव को उपकृत करके, एक को हेग और दूसरे को वांछित सम-भक्ता हो; जिसे ग्राम-जीवन का चाहे जैसा चित्रण अपने आप में नगर-जीवन के चित्रण से

अधिक इलाध्य और कलात्मक हो जाता हो !) या फिर इस बात ने कि रवीन्द्र और शरत् के पात्र अधिकतर भद्र समाज के हैं और प्रेमचन्द के निम्न मध्यम वर्ग के या किसान, हमारी कुत्मित समाज-शास्त्रीय रूचि को रवीन्द्र और शरत् की उपेक्षा (और भर्त्सना भी) करने का एक बहाना दे दिया है जिसका आश्रय लेकर हमारे यहाँ कुछ लोगों ने 'परम्परा की रक्षा और विकास' के नाम पर रवीन्द्र के बारे में चुप रहने, शरत् को हेय सिद्ध करने और प्रेमचन्द की बिना समझे-बूझे विरुदावली गाने की एक प्रथा चला दी है। इन लोगों के निकट 'परम्परा की रक्षा और विकास' का प्रश्न प्रेमचन्द का नीचे स्तर पर उतरकर अनुकरण करने और औसत तथा-तथ्य चित्रण की आवृत्ति करने से अधिक अर्थवान् कदाचित् ही है (जो परम्परा की रक्षा का मार्ग कदापि नहीं है, क्योंकि अनुकरण और आवृत्ति साहित्य-सृजन के उपकरण नहीं हैं)।

अन्त में हमारा उद्देश्य यह भी नहीं है कि प्रेमचन्द के पश्चात् फ्रायड के मनोविश्लेषण शास्त्र और बाद में जॉन-पॉल-सार्त्र के अस्तित्ववादी दर्शन से प्रभाव ग्रहण करके हमारे कथा-साहित्य में जो अप्रसाधारण व्यक्ति-विशेष की विशेष मन-स्थितियों और अनुभूतियों का चित्रण करने की एक प्रवृत्ति चल पड़ी है, केवल वही आधुनिक उपन्यास का सच्चा रूप है या वह कथा-साहित्य का ह्रास है,—इस प्रवाद को हम यहाँ विशेष महत्त्व दें। 'अज्ञेय' ने इस वहस को अपने एक लेख में उठाया है और इस प्रवृत्ति के पक्ष में दो-तीन दावे पेश किये हैं। पहला तो यह कि आधुनिक उपन्यास में वृत्त और चरित्र-चित्रण की अपेक्षा अब 'दृष्टिकोण' अधिक महत्त्व का हो गया है, क्योंकि जीवन पहले से अधिक जटिल हो गया है। दूसरे आधुनिक उपन्यास में संघर्ष और परिस्थिति का पुराना रूप बदल गया है, अर्थात् मानव उद्योग और नियति का अनवरत् संघर्ष आधुनिक उपन्यास का विषय नहीं रहा, बल्कि आज के व्यक्ति का मानस ही एक परिस्थिति बन गया है, जहाँ विचारों का संघर्ष और वासनाओं का इन्द्र अक्षिराग जाते हैं। इसलिए, आधुनिक उपन्यास का लक्ष्य मानव-चरित्रों का निर्माण करने मानव-उद्योग और निवृत्ति के संघर्ष को प्रतिबिम्बित करना नहीं है, बल्कि विशिष्ट व्यक्ति-चरित्रों का निर्माण करके उनके विविध मानस को प्रतिबिम्बित करना ही आधुनिक उपन्यास का लक्ष्य है। और आज के अनिश्चित और आस्थाहीन युग में लक्षक अस्तित्ववाद के (अवसरवादी) विचार-दर्शन को स्वीकार करके ही ऐसा कर सकता है, क्योंकि उसके सामने सबसे बड़ा प्रश्न 'अस्तित्व-रक्षा' का है। इस दृष्टिकोण से लिखे गये उपन्यासों को 'अज्ञेय' उपन्यास-कला का चरम विकास मानते हैं, और ऐसे चरम विकसित 'आधुनिक उपन्यासों' की श्रेणी में लारेंस, आंद्रेजीद, ऐल्डस हक्सले, जॉन डॉनपैसांस और चार्ल्स मॉर्गन के उपन्यासों के साथ-साथ उन्हें अपने उपन्यास 'शेखर' का नाम भी पेश किया है, जिससे पाठक चाहें तो यह अनुमान भी लगा सकते हैं कि हिन्दी में केवल 'अज्ञेय' ही 'आधुनिक उपन्यास' की कसौटी पर खरे उतरते हैं, अन्य तो सभी प्रेमचन्द की पिटीपिट्टाई लकीर के ही फकीर हैं। ऐसे दावे व्यर्थ की प्रयोजनाओं को जन्म देते हैं, इसलिए हम इन ग्रन्थ में यहाँ नहीं प्रस्तावित करते, केवल स्पष्टीकरण के लिए इतना कह देना प्रासंगिक समझते हैं कि प्रेमचन्द या प्रेमचन्द के पूर्ववर्ती

उपन्यासकारों में भी जीवन-दर्शन का अभाव नहीं है। वस्तुतः प्रत्येक कलाकृति में उसके निर्माता का जीवन-दर्शन व्यक्त होता ही है, चाहे कला के माध्यम से, या सीधे, अनगढ़, अनपचे ढंग से। प्रेमचन्द के बाद के कथाकारों की यह विशेषता अवश्य रही है कि जीवन के प्रति उनका दृष्टिकोण अधिक उभर कर सामने आया है। जीवन की वैविध्यपूर्ण वास्तविकता को सम्पूर्ण रूप से प्रतिबिम्बित करने की अपेक्षा विचार और तर्क से प्राप्त किये 'दृष्टिकोण' को व्यक्त करने का आग्रह उनमें आवश्यकता से अधिक प्रबल रहा है, अर्थात् वास्तविकता को उन्होंने यथार्थ और सत्य रूप में न देखकर अपने विशेष 'दृष्टिकोण' पर घटित करके देखना चाहा है, जिससे वस्तु-चित्र स्वाभाविक और यथार्थ न होकर अक्सर 'दृष्टान्त' मात्र बन गये हैं। और फिर, 'आधुनिक' के अन्तर्गत केवल फ्रायड और सार्त्र से प्रभावित दृष्टिकोण ही नहीं हैं। प्रेमचन्द के समय से गांधीवाद का दृष्टिकोण तो चला ही आ रहा था, बाद में मार्क्सवाद का दृष्टिकोण भी अनेकानेक कथाकारों का जीवनदर्शन बना और हिन्दी के अनेक आधुनिक उपन्यासों पर उसकी छाप बहुत गहरी है। इसलिए 'आधुनिकता' की कसौटी केवल 'अस्तित्ववादी' दृष्टिकोण को ही नहीं बनाया जा सकता। 'अज्ञेय' के दावे के पक्ष में यदि कुछ कहा जा सकता है तो केवल इतना कि अपने दृष्टिकोण और अपने उपन्यासों की शैली, शिल्प और विशेष पात्रों की विशेष अनुभूतियों के चित्रण द्वारा वे अपने पाठकों के विश्रुंखलित मानस में और अधिक कुण्ठा, घुटन, अनास्था और अनैतिक भावनाएँ पैदा करने में जितने समर्थ हो सके हैं, उतने गांधीवादी और मार्क्सवादी दृष्टिकोणों को अपनाते वाले लेखक अपने पाठकों में उदात्त भावनाएँ, सत्य-निष्ठा, मुक्ति-कामना, मानव-उद्योग में विश्वास और जीवन के प्रति आस्था पैदा करने में समर्थ नहीं हो पाये हैं। रवीन्द्र, शरत् और प्रेमचन्द की कृतियों से यह संस्कार ग्रहण करना आज भी पाठकों के लिए जितना सहज है, उतना इस युग के प्रगतिशील कथाकारों की कृतियों से नहीं। 'अज्ञेय' अस्तित्वरक्षा के लिए, वर्तमान जीवन की विश्रुंखलता को ही सत्य मानकर उसके साथ तादात्म्य स्थापित कर सके हैं, लेकिन युग-सत्य विश्रुंखलता नहीं, उसके बीच से जन्म लेने वाली मनुष्य के उज्ज्वल भविष्य की संभावना है। युग-सत्य नकारात्मक नहीं होता, नहीं तो सत्य-असत्य का भेद ही मिट जाय। मनुष्य का सत्य मानव-द्रोह नहीं, मानव-प्रेम है।

इस विवेचन को समाप्त करते हुए यह कहना आवश्यक है कि यदि हम वस्तु-सत्य का यथार्थ-चित्रण और जन-हित की उदात्त भावना को रवीन्द्र, शरत् और प्रेमचन्द की सामान्य परम्परा मान कर देखें तो हम पायेंगे कि प्रतिकूल परिस्थितियों के बावजूद प्रेमचन्द के बाद के अधिकांश कथाकार जीवन यथार्थ के शिन्न-भिन्न अंगों और स्तरों का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से प्रतिबिम्बित करने की ओर सतत् प्रयत्नशील रहे हैं। इस अन्तरिम युग में उनकी यह दुःसाध्य कला-साधना स्वयं अपने में अभिनन्दनीय है, जिस प्रकार प्रेमचन्द के पूर्ववर्ती कथाकारों की प्रारम्भिक चेष्टाओं को हम आज भी अभिनन्दनीय समझते हैं।

यह पाश्चात्य जगत् को एक चुनौती भी थी और अपनी हीन-भावना का प्रदर्शन भी। इसी-लिए जहाँ ऐतिहासिक तथ्यों और कला के मानदंडों का आग्रह सामने रखकर तुलनाएँ की गईं, वहाँ तो सटीक बैठीं, किन्तु जहाँ केवल मोहबदा, अपनी हीन-भावना में प्रेरित अद्वैत्य का प्रदर्शन हुआ और साहित्यिक मानदंडों को त्याग कर 'अपने मुँह मियाँ मिट्टू' बनने की प्रवृत्ति ने जोर पकड़ा, वहाँ तुलनाएँ असंगत और निरर्थक सिद्ध हुईं। शेक्सपियर और भारतेन्दु की तुलना इस दूसरी कोटि की ही है।

प्रेमचन्द और गोर्की समकालीन लेखक रहे हैं। गोर्की अक्टूबर क्रान्ति (सन् १९१७) से पहले ही पाश्चात्य जगत् में ख्याति प्राप्त कर गये थे और सन् १९३० के लग-भग या उससे पहले ही भारतीय भाषाओं में भी उनकी कृतियों के अनुवाद होने लगे थे। लेकिन प्रेमचन्द के जीवन-काल में, जहाँ तक मुझे स्मरण है, किसी ने गोर्की से उनकी तुलना नहीं की। उन दिनों अधिक से अधिक चार्ल्स डिकेन्स या विलियम थैकरे से ही उनकी तुलना की जाती थी, वह भी कुछ रचनाओं और प्रवृत्तियों के साम्य के आधार पर ही। गोर्की से प्रेमचन्द की तुलना सबसे पहले किसने की, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, लेकिन इतना तो बहुत कुछ निश्चित है कि तुलना का यह सिलसिला इन दोनों महान् लेखकों की मृत्यु के कुछ वर्ष बाद ही शुरू हुआ, विशेषकर तब, जब प्रगतिशील आन्दोलन के फलस्वरूप अंग्रेजी और फ्रांसीसी के प्राचीन अथवा अर्वाचीन लेखकों से तुलना न करके हमें सोवियत रूस के आतिकारी लेखकों से तुलना करने में आत्म-गौरव का अनुभव होने लगा। अपनी हीन-भावना और चारणवृत्ति से प्रेरित होकर हमारे कतिपय लेखकों ने तुलसीदास की तुलना माँकोव्सकी से नहीं की, यही आश्चर्य की बात है। शायद ऐसा प्रयत्न प्रत्यक्षतः हास्यास्पद होता, इसका अहसास उन्हें भी था, लेकिन प्रेमचन्द और गोर्की की तुलना क्यों नहीं की जा सकती, और गोर्की को प्रेमचन्द से हीन क्यों नहीं सिद्ध किया जा सकता? और सबसे पहले यह सिद्ध करने का श्रेय भी डॉक्टर रामविलास शर्मा को है। सच तो यह है कि 'साहित्य' के इस 'डॉक्टर' ने एक ही तीर से विध्व के तीन 'महान्' लेखकों—मॉलस्ताय, दोस्तोव्स्की और गोर्की—को प्रेमचन्द के मूकाने में धरतथायी कर दिया! उन्होंने 'युग के साथ होने की 'जन्मवादी' कसौटी पर कनकर सिद्ध किया कि "अनेक दृष्टियों ने ये महान् लेखक अपने युग ने विद्वेष्टे थे।" (देखिए डॉ० रामविलास शर्मा का 'प्रेमचन्द' की भूमिका प्रथम संस्करण, पृष्ठ ३) इस हिन्दी आलोचक के ही शब्दों में गोर्की के 'विद्वेष्टेपन' का जरा नुवाहिया कीजिए।

"गोर्की में आचारापन अत्यधिक था और वर्ग-संघर्ष की उसे पूरी-पूरी जानकारी न थी। उसने अपनी डायरी में अपनी आचारा प्रवृत्तियों का मार्मिक वर्णन किया है। अपने रोमांटिकपन के कारण वह क्रांति के पक्षान् भी क्रांति के पूर्व के ही पुराने चित्र बनाता रहा। प्रेमचन्द अपने युग के साथ थे और अपने युग ही उच्चल-पुच्छल थे उन्होंने अपनी रचनाओं में चित्रित किया है।" (वही, पृष्ठ ३)।

संभव है कि आप इन पंक्तियों का स्वर्णाधरों में लिखवाकर गंगना चारु, क्योंकि

सौंदर्य-शास्त्र, तुलनात्मक अध्ययन की पद्धति, प्रगतिशीलता की कसौटी और ऐतिहासिक तथ्यों को समझने की दृष्टि के बारे में अनेक आधारभूत स्थापनाओं और मौलिक सिद्धांतों का प्रतिपादन यहाँ सूत्र रूप में मिलता है—अर्थात् 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' का पूरा दर्शन इसमें निहित है। इस वक्तव्य के गूढ़ार्थों में गागर में सागर भरा हुआ है। प्रेमचन्द इस आलोचक के आराध्य हैं, यह विवेचनीय नहीं, लेकिन जो आराध्य हो (या इससे नीचे उतर कर, मित्र या अपना समर्थक हो) उसे अपनी व्यक्तिगत रुचि, राग-द्वेष और मोह के कारण सर्वश्रेष्ठ और सर्वोपरि तो मानना ही चाहिए, और इस 'सर्वश्रेष्ठता' को सिद्ध करने के लिए इतिहास को तोड़-मरोड़ कर अनुकूल बनाना भी अपना कर्तव्य ही जाना है। सो जनाव, गोर्की को "वर्ग-संघर्ष की पूरी-पूरी जानकारी न थी!" "माँ", 'तीन पीढ़ी' और 'विलम सैमिंगिन की जीवनी' जैसे वर्ग-संघर्ष और पूँजीवाद के विकास और ह्रास की समस्या को लेकर लिखे गये महान् उपन्यासों की रचना करने वाला और असंख्य लेखों और भाषणों द्वारा वर्ग-समाज की ध्वजियाँ उड़ाने वाला गोर्की वर्ग-संघर्ष में अग्ररिचित था, इस बात पर आपको विश्वास कर लेना चाहिए, यद्यपि कृष्णन समाज-शास्त्रीयता का आलोचक यहाँ अपने आराध्य को पुनीत भाव में श्रद्धांजलि अर्पित कर रहा है। लेकिन-स्टालिन से लेकर रूस के सभी विचारकों और समीक्षकों ने, तथा विश्व के अधिकांश आलोचकों ने (चाहे वे गोर्की और सोवियत साहित्य के प्रशंसक हों या विरोधी) गोर्की को समाजवादी यथार्थवाद का प्रथम और सर्वश्रेष्ठ कलाकार माना है, लेकिन इन प्रमाणों की अवहेलना करके आपको मान लेना चाहिए कि गोर्की एक 'रोमांटिक' लेखक था। और 'रोमांटिक' लेखक होने से बड़ा अपराध क्या है? हम खेद है कि इस वर्ग-संघर्ष के ज्ञाता आलोचक ने 'रोमांटिक' को 'बुर्जुआ' का पर्याय बताकर हमारी दृष्टि साफ़ नहीं की, इसलिए हम निश्चिन्तरूप से नहीं कह सकते कि 'रोमांटिक' होने मात्र में क्या बुराईयाँ हैं। लेकिन आगे की पंक्तियों से इनका तात्पर्य है कि 'रोमांटिक' दृष्टिकोण होने के कारण कोई भी लेखक 'क्रान्ति के पश्चात् भी क्रान्ति-पूर्व के ही पुराने चित्र' बनाने के लिए प्रस्थित होता है। इन दोनों में कार्य-कारण सम्बन्ध कबो और कैसा है, इसका अनुमान करने में आप भी अपनी कल्पना का डोर लगायें, किन्तु हमें अपनी असमर्थता स्वीकार करने में संकोच नहीं है। मध्य गोर्की ने 'क्रान्तिकारी रोमांटिसिज्म' को 'समाजवादी यथार्थवाद' का ही अभिन्न अंग माना था, लेकिन संभव है कि गोर्की ने अपनी कमजोरियों को छिपाने के लिए सिद्धान्त का आडम्बर रचा हो। कम-से-कम इस विद्वान् आलोचक की ऐसी दृष्टि को गोर्की का वाञ्छाल धोखा नहीं दे सकता था। और यदि नाकों का दावा एक क्षण के लिए सही मान भी लिया जाय, तो फिर वह 'क्रान्ति के पश्चात् भी क्रान्ति-पूर्व के पुराने चित्र' ही क्यों बनाता रहा? और जो लेखक अपने समय के पूर्व के चित्र बनाये, वह 'अपने युग के साथ' कैसे हो सकता है? यानी अपने युग से पिछड़ा हुआ। और जो लेखक 'पिछड़ा' है, वह अनिवार्यतः हटोटा ता होगा ही—कम-से-कम उसके भुंझले में जो 'अपने युग के साथ है' और जिसने 'अपने युग की उथल-पुथल को अपनी रचनाओं में चित्रित किया है।' इसलिए प्रेमचन्द के नूका-

बले में गोर्की छोटा लेखक था ! (Q.E.D.) कितनी सीधी और सटीक बात है ! इस प्रसंग में शायद आपको स्मरण हो आये कि क्रान्ति से पूर्व एक दिन गोर्की ने लेनिन को रूस में पूँजीवाद के विकास और ह्रास की समस्या को लेकर एक उपन्यास लिखने की योजना बतायी थी, और उस पर लेनिन ने सलाह दी थी कि उसे क्रान्ति के बाद ही ऐसा बृहद् उपन्यास लिखना चाहिए, क्योंकि तब वह विश्व-मंच पर पूँजीवाद की जीवन-नीला का उपसंहार भी स्वयं अपनी आँखों देल चुका होगा। गोर्की ने यह बात मान ली थी और क्रान्ति के बाद ही उसने 'तीन पीढ़ी' और 'क्लिम सेमिगिन की जीवनी' इन दो बृहद् और महान् उपन्यासों की रचना की। तात्पर्य यह कि, क्रान्ति के बाद भी, क्रान्ति-पूर्व के चित्र बनाने के पीछे स्वयं लेनिन की प्रेरणा थी ! इस बात को लेकर आप हमारे आलोचक की ले-दे न करें, क्योंकि संभव है कि लेनिन ने मित्रतावश गोर्की को ऐसा करने की छूट दे दी हो। यह ठीक है कि गोर्की लेनिन का आराध्य नहीं था, लेकिन मित्र तो था, और मित्र के प्रति स्नेह का बन्धन और मोह तो होता ही है। इसलिए इस सापेक्षतावादी दुनिया में लेनिन और डॉ० शर्मा के दृष्टि-भेद को आप अधिक से अधिक दो पूर्वग्रहों या अन्ध-मोहों की टक्कर ही मानें। यदि सत्य इधर नहीं है तो उधर भी नहीं हो सकता, और चूँकि सत्य कहीं न कहीं तो होना ही चाहिए, इसलिए उसे डॉ० शर्मा के अन्दर ही खोजना ठीक होगा, क्योंकि एक तो वे हमारे अपने हिन्दी के परम विद्वान् आलोचक हैं, दूसरे, वे अपने देशवासी लेखकों को ऊँचा उठा रहे हैं और तीसरे उनका यह दावा तर्कसंगत भी तो दीखता है कि जो पुराने चित्र बनाये वह युग के साथ नहीं हो सकता। 'युग' शब्द यहाँ जरूर कुछ गड़बड़ डालता है, उदाहरण के लिए कुछ लोग दस-बीस-पचास साल से लेकर अब तक के समय को, किसी खास ऐतिहासिक प्रक्रिया के विकास को दृष्टि में रखकर, 'एक' ही युग मान लेते हैं, लेकिन इस सतत परिवर्तनशील संसार में 'युग' की व्याप्ति इतनी लम्बी कैसे मानी जा सकती है ? यहाँ तो हर घटना एक नये युग में होती है। या अगर कोई लेखक द्वितीय महायुद्ध को लेकर रचना करे तो उसे इस युग का लेखक कैसे मान सकते हैं, जबकि इस अन्तराल में असंख्य घटनाएँ घट चुकी हैं—नाविकों का विद्रोह हो चुका है, I. N. A. का मुकदसा लड़ा जा चुका है, देश आजाद हुआ है और उसका बँटवारा भी, साम्प्रदायिक दंगे हुए हैं, काश्मीर पर हमला हुआ है, तेलंगाना हुआ है, शान्ति आन्दोलन चला है, नेहरू की नीति को फासिस्ट कहा गया है और फिर उन्हें विश्व-क्रान्ति का संकेत बड़ा समर्थक भी—गरज यह कि इस बीच इतना कुछ हो गया है कि इसको एक ही युग में रख देने से समझा और भी जटिल हो जाती है और उनके बीच कोई न कोई सम्बन्ध-गुत्र खोज निकालना पड़ता है, जो विद्वान् आलोचकों के लिए तो दुःसाध्य कार्य है, क्योंकि वे इतिहासकार नहीं हैं। इसलिए युग की व्याप्ति सूक्ष्माति सूक्ष्म ही मानी चाहिए—यानी कल की घटना आज तभी इस युग की मानी जा सकती है, जब इन चौबीस घंटों में और कोई घटना न घटी हो। किन्तु ऐसा कब संभव है ? इसलिए 'युग' एक अव्यक्त, अमूर्त इकाई है, और कोई भी लेखक वास्तव में युग के साथ नहीं हो सकता, यानी युग की उथल-पुथल ही को विवृत करने में समय का जो व्यवधान पड़ेगा, उस बीच और महत्त्वपूर्ण घट-

नाएँ भी तो घटित हो ही जायेंगी। इसलिए आलोचना के इस युग-सापेक्ष मानदंड को जरा ढीला करके लागू करना चाहिए—अर्थात् जो लेखक जितने निकट भूत की घटना या उथल-पुथल को चित्रित करे, वह उतना ही अधिक युग के साथ, यानी बड़ा और प्रगतिशील है, और जो जितने पुराने समय की घटना को चित्रित करे वह उतना ही युग से पीछे, छोटा और प्रतिक्रियावादी है। यह फार्मूला बहुत महत्वपूर्ण है, क्योंकि 'प्रेमचन्द' इसके कारण सहज ही गोर्की और तॉलस्तॉय से महान् सिद्ध किये जा सकते हैं। गोर्की और तॉलस्तॉय ने पुराने चित्र बनाये, इसलिए दोनों अपेक्षया तुच्छ और प्रतिक्रियावादी लेखक थे। ये दोनों ही क्यों, विरक्त के वे सभी उपन्यासकार, जिन्हें ऐतिहासिक उपन्यास लिखने का शौक है, वस्तुतः प्रतिक्रियावादी हैं। समीक्षा-शास्त्र को, मनुष्य मात्र के सौन्दर्य-बोध को 'कुत्सित समाज शास्त्रीयता' का यह मूल्य-निरूपण का फार्मूला सचमुच एक महान् देन है।

लेकिन डॉ० रामबिलास के पक्ष में हम एक बात कहना नहीं भूल सकते कि जिस समय उन्होंने गोर्की और प्रेमचन्द की तुलना में ये पंक्तियाँ लिखी थीं, उस समय तक वे कम्युनिस्ट पार्टी में नहीं आये थे। इसलिए वाद में भी यद्यपि उनका साहित्यिक पांडित्य इन फार्मूलों की वैसाखी लगाकर ही कूद-फाँद भ्रष्टाचार रहा, लेकिन उन्होंने अगर गोर्की पर ये अमर पंक्तियाँ पहले न लिख दी होतीं तो हम उनसे वंचित ही रह जाते। वाद में आस्था का केन्द्र बदल जाने के कारण प्रेमचन्द को गोर्की से बड़ा नहीं, बल्कि अधिक से अधिक गोर्की का समकक्ष सिद्ध करने का यत्न ही उनके प्राग बोध रह जाता—केवल यह सिद्ध करना कि जो गोर्की थे, वह प्रेमचन्द भी थे, पूरी तरह नहीं तो कुछ कम मात्रा में और यदि किसी दिशा में वह गोर्की से पीछे थे तो उस दिशा में तेजी से अपनी विकास कर रहे थे। यानी गोर्की अगर समाजवादी अर्थवाद के जनक थे तो प्रेमचन्द का आदर्शोन्मुखी अर्थवाद भी उस दिशा में ही प्रगति पर रहा था। गोर्की यदि सर्वहारा वर्ग के सबसे बड़े पक्षधर कलाकार थे, तो प्रेमचन्द भारतीय किसानों के प्रतिनिधि थे और यदि जोनित रहते और कानपुर और अम्बई के मजदूरों की हज्जालें देख पाते तो मजदूरों के भी उतने ही बड़े हिमायती बन जाते। गोर्की ने 'सोवियत' समाज और संस्कृति की घण्टियाँ उड़ाई थीं, तो प्रेमचन्द को भी 'महाजनी' सभ्यता की विपमताओं को पूरी चेतना थी। गोर्की ध्रुव-आन्ति-आन्दोलन के अग्रणी थे तो प्रेमचन्द अपने समय तक देसाय्य धान्ति आन्दोलन न चलने पर भी 'धान्ति के योद्धा' थे। तार्किक यह कि प्रेमचन्द गोर्की के ही पदचिह्नों पर चल रहे थे—ग्रमुलराम और वाद के दूसरे प्रतिवादिनों के यक्तव्यों में कुछ-कुछ ऐसा ही आभास मिलता है।

नीरव है कि प्रगतिशील आन्दोलन के फलस्वरूप प्रेमचन्द को गोर्की से बड़ा सिद्ध करने का प्रयत्न मत् ४० के बाद ही बन्द हो गया, लेकिन उन्हें गोर्की के समकक्ष सिद्ध करने के फल-साध्य प्रयत्न अक्सर हर साल उनको बरसों पर किये जाते रहे; अज लगातार है जंगे इस प्रयत्न की सार्थकता भी संदिग्ध प्रमाणित हो रही है, क्योंकि अक्टूबर १९४६ के 'हो' में एक सौन्दर्य आलोचक डॉ० एम० वेस्कोवनी का लेख प्रकाशित हुआ था, जिसे पढ़कर हमें हैराना हुई कि उनका आलोचक ने प्रेमचन्द की तुलना गोर्की से छोड़े, बड़े, बराबर के,

या उनके नेता या अनुयायी, किसी भी रूप में नहीं की, बल्कि उन्होंने प्रेमचन्द के विचारों को तालस्तोय के विचारों तक ही सीमित बनाकर हमारे मित्रों की सारी कपोल-कल्पनाओं के वाग्जाल को छिन्न-भिन्न कर दिया। तब से हमारे आलोचक गोर्की और प्रेमचन्द की तुलना का कोई नया आधार नहीं खोज पा रहे, ऐसी स्थिति में कुछ प्रासंगिक बातों पर विचार करने का अवकाश पैदा हो गया है।

तुलना तो किन्हीं भी दो लेखकों में की जा सकती है, दो भिन्न युगों, समाजों, प्रवृत्तियों और शैलियों के लेखकों में भी। क्योंकि जैसे विषमता के, वैसे ही समानता के कुछ-न-कुछ तत्व तो सभी में मिल सकते हैं लेकिन केवल मन से ही विषमता या समानता के तत्त्वों को गढ़कर किसी को छोटा-बड़ा या समकक्ष सिद्ध करने की प्रवृत्ति स्वयं अपनी क्षुद्रता का प्रदर्शन मात्र है। मैं यहाँ पर यह स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि प्रेमचन्द के प्रति मेरे हृदय में किसी से भी कम आदर की भावना नहीं है, क्योंकि प्रेमचन्द चाहे जिस कोटि के उपन्यासकार क्यों न हो, कम-से-कम अभी तक हिन्दी-उर्दू के तो सर्वश्रेष्ठ कथाकार है ही, और इन भाषाओं में आधुनिक उपन्यास और कहानी साहित्य के विकास में ऐतिहासिक दृष्टि से उनका बड़ा महत्त्व है। लेकिन लेखकों में वे मेरे एकमात्र आराध्य नहीं हैं। विश्व में ही क्यों, भारत में भी उनसे बड़े-बड़े लेखक हुए हैं, इस युग में ही। इस सम्बन्ध में रवीन्द्रनाथ ठाकुर और शर्तू चट्टोपाध्याय को भुला देना मेरे लिए संभव नहीं है। दुर्भाग्य से मैं इतनी अन्ध-श्रद्धा का व्यक्ति नहीं हूँ कि जिस लेखक को पसन्द करूँ, उसे देवता मान लूँ, या समझ लूँ कि मनुष्य की कलात्मक संभावनाओं का उसमें आकर अन्त हो गया। यह बात मैं विश्व के सर्वश्रेष्ठ लेखकों शेक्सपियर, तॉलस्तॉय, वांते, गेटे, और बाल्जाक के बारे में भी नहीं सोच पाता, जो यदि छोटे-बड़े के प्रति-सरल मापदंड से ही नापे जायँ तो प्रेमचन्द से बाँसों ऊँचे कलाकार हैं। इसीलिए मैं चाहता हूँ कि आप आँखें खोलकर प्रेमचन्द और गोर्की की तुलना के प्रश्न पर विचार करें। दोनों में समानताएँ अधिक हैं, तो गम्भीर तुलनात्मक अध्ययन साहित्य के विद्यार्थियों के लिए निश्चय ही लाभकर हो सकता है। किन्तु यदि विषमताएँ अधिक हैं, तो तुलनात्मक अध्ययन आलोचक के पूर्वग्रह के अनुसार एक को छोटा तो दूसरे को बड़ा या एक को प्रगतिशील तो दूसरे को प्रतिक्रियावादी आदि सिद्ध करने की निरर्थक चेष्टाएँ तक हो सीमित नहीं रह जायगा, इस संभावना के विरुद्ध आपके पारा कोई गारन्टी नहीं हो सकती। और ऐसी एकांगी और पथ भ्रष्ट आलोचना को स्कूल के विद्यार्थियों को भी प्रोत्सा नहीं देना। यह तो ऐसा ही होगा जैसे कोई 'निराना' की तुलना टी० एन० ईलियट या एज़रा पाउन्ड से करे, और मुभद्राकुमारी चोहान की तुलना माँवकोवस्की से करने बैठे। आलोचक का कर्तव्य है कि जहाँ तक संभव हो वह इतिहास का प्रयत्न करने, मानो किसी साहित्यकार के कृतित्व को जाँचने-परखने की उम्मीद अन्तर्दृष्टि, भयभङ्ग, गन्ध-दानशीलता और ईमानदारी इतनी नहरी हो कि वह अपने पूर्वग्रहों के बावजूद सही-सही मूल्यांकन कर सके—ऐसा मूल्यांकन जिसे आगे आगे वाली पीढ़ियाँ आसानी से रद्द न कर दें। जैदो कवियों का भक्त नहीं था, वह कविता को सत्य के कोशों में मानता था, और

इसी कारण अपनी आदर्श 'रिपब्लिक' से कवियों को बहिष्कृत करने का उसने विधान बनाया था। किन्तु फिर भी वह होमर के काव्य की महानता और प्रभविष्णुता से इन्कार नहीं कर पाया। इतिहास भी होमर-काव्य की इस शक्ति को आज तक नहीं झुठला सका है। अतः हम कह सकते हैं कि प्लेटो, न चाहकर भी, इतिहास का प्रवक्ता बना। लेकिन दुर्भाग्य से हमारे ये आलोचक-वन्धु, बड़े-बड़े सिद्धान्तों की रसायन पीकर भी सत्य को आँख खोलकर देखने की शक्ति का संचय नहीं कर पाते।

आखिर प्रेमचन्द और गोर्की की तुलना का प्रश्न ही कब उठता है? चाहे जिस दृष्टि से देखें,—दोनों की कृतियों की गठन, रचना-शैली, विषय-वस्तु, चरित्र-चित्रण, और केन्द्रीय समस्याओं की तुलना करके देखें, या दोनों लेखकों के दार्शनिक, सामाजिक, राजनीतिक दृष्टिकोणों का मिलान करें या दोनों की कृतियों के तत्कालीन राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय प्रभावों को या उनके स्थायी महत्त्व को जाँच-पूछें—दोनों ने जिनकी कुछ भी समानता है, अन्तर और वैषम्य निश्चय ही उसमें कहीं अधिक है। इन्हीं बातों को ध्यान में रखकर शायद सोवियत आलोचक वेस्कोवनी ने प्रेमचन्द पर लिखते समय गोर्की का नहीं तौलस्तॉय का उल्लेख किया है। प्रेमचन्द अनेक दृष्टियों से अपेक्षया तौलस्तॉय के अधिक निकट है—यद्यपि इसका अर्थ यह कदापि नहीं कि वे तौलस्तॉय से बड़े हैं, या उनकी बराबरी के लेखक हैं। तौलस्तॉय से प्रेमचन्द बहुत अधिक प्रभावित थे, इसका केवल इतना ही अर्थ है। स्वयं महात्मा गांधी तौलस्तॉय से प्रभावित थे, और प्रेमचन्द मूलतः गांधी जी के ही अनुयायी थे। यह उनकी अच्छाई-बुराई का प्रश्न नहीं है। देश-काल का परिस्थिति-भेद ही संभवतः इसके लिए उत्तरदायी है। और चूँकि प्रेमचन्द की कला यथार्थवाद की और निरन्तर विकासशील रही, उन कारण अपनी अनेक रचनाओं में यथार्थवाद की सीमाओं का दृक्कमण करते भी दौलते हैं। कला की दृष्टि से प्रेमचन्द की कृतियाँ गोर्की की तुलना में नहीं रखी जा सकती—कम-से-कम उनके उपन्यास तो गहरी ही इंसानि नहीं कि गोर्की की अधिकतर कृतियाँ विन्व-साहित्य में 'क्लासिक' बन गई हैं, और प्रेमचन्द को कुछ कृतियाँ ही तत्काल के लिए भारतीय साहित्य में 'क्लासिक' का दर्जा पा सकी हैं, और विन्व-साहित्य में अभी तक उनकी मान्यता नहीं के बराबर है। तत्काल प्रसिद्धि पा जाना कोई महानता का लक्षण नहीं है। इतिहास से ऐसे लेखकों की भी मिलावट है, जिनकी महानता उनकी मृत्यु के सैकड़ों वर्ष बाद स्वीकार की गई। इसलिए यह कारण नहीं है, बल्कि यह है कि प्रेमचन्द के अधिकतर उपन्यास कला की दृष्टि से इतने कमजोर और दिग्धल हैं कि वे कभी भी विन्व-साहित्य में गोर्की के रूपवत् 'क्लासिक' का दर्जा पा सकेंगे, इसमें सन्देह है।

यहाँ पर दोनों की कृतियों का विस्तृत विवेचन करना सम्भव नहीं है। हंसराज 'रहवर' प्रेमचन्द के भक्त और समर्थक हैं। प्रेमचन्द पर अपनी पुस्तक में उन्होंने मुक्त-हृदय से आलोचकियाँ प्रोपात की हैं, लेकिन 'साहित्य पर दृष्टि' वाले परिच्छेद में जहाँ उन्होंने प्रेमचन्द के विभिन्न उपन्यासों का विवेचन किया है, वहाँ उनके निष्कर्ष इन आलोचकियों से भिन्न हैं और मेंसम्भता हैं कि सत्य के अधिक निकट हैं। प्रेमचन्द के पहले

उपन्यास 'रूठी रानी' के बारे में उनका कहना है, "पात्र उभरते नहीं।" 'वरदान' के बारे में उनकी राय है, "कहना नहीं होगा कि कथानक बहुत ही लम्बा और जटिल है। इसमें पात्र तो बहुत-से हैं, लेकिन कोई हाइ-मांस के मनुष्य की तरह उभर कर सामने नहीं आता। सभी लेखक के हाथ की कठपुतलियाँ वनकर रह गये हैं। जब वह उनकी उपयोगिता नहीं देखता, तो तोड़-मरोड़कर फेंक देता है। अथवा अकारण मृत्यु करवा देता है। एक छोटे-से उपन्यास में इतनी मृत्युएँ अखरती हैं। और घटना-प्रवाह भी स्वाभाविक नहीं है।" 'प्रतिज्ञा' के बारे में उनका कहना है, "अमृतराय और प्रेमा उपन्यास के ऐसे पात्र हैं जिन्हें लेखक ने गढ़ा है। उनमें जीवन का अभाव है, और एकदम निष्ठाण जान पड़ते हैं। सारे उपन्यास में सिर्फ सुमित्रा का जीना-जागना और सप्राण चरित्र है।" "और आगे, 'प्रेमचन्द ने इस उपन्यास में एक सामाजिक समस्या को सुधारवादी ढंग से सुलझाने की कोशिश की है। इसलिए उन्होंने वर्तमान सामाजिक व्यवस्था को, उसके रीति-रिवाज को छुआ तक नहीं, जहाँ-तहाँ टाप-टाप करके उसी में सुधार करना चाहा है। इसलिए न समस्या हल हुई न पात्र उभर सके हैं।" 'प्रेमचन्द का 'सेवामदन' पहला महत्त्वपूर्ण उपन्यास है, उसके बारे में 'रहबर' का कहना है, "उपन्यास मूलतः सुधारवादी है।" 'निर्मला' के बारे में उनका विचार है कि "छोटी-छोटी बातों को बहुत ही बढ़ा-बढ़ाकर विस्तार में बयान किया गया है। भापा और वाक्य-विन्यास सुन्दर नहीं हैं, कोई भी पात्र रक्त-मांस का बना हुआ नहीं जान पड़ता और एकदम इतनी हत्याएँ अस्वाभाविक ही नहीं पढ़ते-पढ़ते मन ऊब जाता है और क्षोभ उत्पन्न होता है।" 'कायाकल्प' के बारे में और आलोचकों की राय का उल्लेख करते हुए, 'रहबर' इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि "प्रेमाश्रम में प्रेमचन्द यथार्थ के मार्ग पर जितना आगे बढ़ गये थे, 'कायाकल्प' में उतना ही पीछे लौट गये मालूम होते हैं।" 'शबन' के बारे में उनका मत है कि "इस उपन्यास का कथानक रमानाथ के कलकत्ते भागने तक तो ठीक चलता है। लेकिन उसके बाद कथानक का ताना-बाना उलझ जाता है और उसमें बहुत से भ्रम पड़ जाते हैं।" 'कर्मभूमि' की खामियों के बारे में टिप्पणी करते हुए 'रहबर' ने प्रेमचन्द की कला की मौलिक कमजोरी की ओर इशारा किया है कि "जब वे अन्वयान्विता सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते के लिए यथाश्रयवाद की उपाय करते हैं, यही मनोविज्ञान का दासन भी उनके हाथ से छूट जाता है।" 'गोदान' की आश्रम प्रवेश करते हुए भी 'रहबर' को प्रेमचन्द के विश्व-बोध की सीमाओं को सर्वगार करके दिखना पड़ा है, "उन्होंने अभी नज़दूर वर्ग के ऐतिहासिक रोल को नहीं नगना था। यही उनका अन्वयान्विता जो गोधर में अंकित हो गया है!" अथ रह गये केवल ही उपन्यास 'प्रेमाश्रम' और 'कर्मभूमि'। इनमें प्रेमचन्द का सुधारवादी दृष्टिकोण उनकी कला पर कितना हावी हुआ इसकी ओर भी 'रहबर' ने संकेत किया है, यद्यपि स्पष्टतः नहीं। प्रेमचन्द के गाठकों को 'रहबर' नवथा 'अमकल' मानते हैं और उनकी कहानियों के बारे में तो स्वयं अमृतराय का कहना है कि उनमें "प्रत्येक स्वर्ण पर गलत सुर बज उठता है। पाठकों ने लक्ष्य किया होगा कि कभी-कभी कहानी का अन्त बाकी कहानी से बिलकुल मेल नहीं खाता। ऐसी दशा में लेखक कथा

के स्वाभाविक विकास पर अपने आपको लादता-मा जान पड़ता है। इसका परिणाम यह होता है कि कहानी का प्रकृत विकास तो उसे एक प्रकार के उपसंहार की ओर ले जाता है, और कहानीकार की पूर्व निश्चित योजना उसे भिन्न या कभी-कभी भिन्न दिशा में जाने को विवश करती है। जब भी ऐसा हो, उसे कहानी का बहुत बड़ा दुर्भाग्य समझना चाहिए। 'रहवर' ने भी अनेक मिसालें देकर इसी तथ्य की पुष्टि की है।

प्रेमचन्द की कला के बारे में यह श्रद्धालु आलोचकों की राय है। किन्तु गोर्की की कला में ऐसी त्रुटियाँ आज तक उसके विरोधी आलोचकों ने भी नहीं निकालीं। यह कम महत्व की बात नहीं है। गोर्की के सभी उपन्यास स्वयं अपने बल पर विश्व के श्रेष्ठ उपन्यासों की परम्परा में अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। केवल इतना ही नहीं, गोर्की की यथार्थवादी कला में कुछ ऐरो मौलिक तत्व भी हैं, जो तॉलस्तॉय से भी नहीं मिल सकते, जिनके आधार पर कहा जा सकता है कि गोर्की ने विश्व के उपन्यास और कहानी का तॉलस्तॉय के बाद विकास किया। निश्चय ही यह विकास समाजवादी यथार्थवाद की दिशा में था। किन्तु प्रेमचन्द की कला के लिए एक परिमित क्षेत्र में ही ऐसा दावा किया जा सकता है—यानी उन्होंने हिन्दी-उर्दू (भारतीय भी नहीं) उपन्यास साहित्य का विकास किया। किन्तु ये दोनों सर्वथा भिन्न घाने हैं। विश्व-साहित्य में, या भारतीय उपन्यास साहित्य में ही उन्होंने कोई नया विचार किया तो, यह कहना तर्कालोच्य नहीं है। गोर्की एक श्रेष्ठ नाटककार, कवि और विचारक भी थे—श्रेष्ठ लेखक न केवल थे, बल्कि वे हिन्दी-भारतीय नाटककारों, कवियों और विचारकों की बराबरी में हैं। किन्तु प्रेमचन्द ने उपन्यास साहित्य के बाहर इतनी प्रखर नहीं थी। कथा-साहित्य में भी वे गोर्की के मुकाबले में बहुत थोड़े ही नजीक प्रतिनिधि पाठों की नृष्टि कर पाये। वेस्तुतः उनकी कला को प्रौढ़ता प्राप्त करने में जीत-धनोपय बराबरी नहीं मिली। कला में जैसा नाट्य जीवन-वास्तव को मूर्त और संपूर्ण रूप में प्रतिबिम्बित करना है। गोर्की ने इतना समय नहीं दिया, बल्कि उनकी प्रारम्भिक रचनाएँ भी कला की दृष्टि में अतिशय हैं। प्रेमचन्द की अपेक्षा गोर्की का प्रारम्भिक जीवन कहीं अधिक संघर्षमय, अभ्यासपूर्ण और कष्ट अनुभवों से भरा हुआ था। इसलिए दोनों की प्रतिभा के विकास को प्रेमचन्द की आर्थिक विघ्नता के मध्य भी नहीं मढ़ा जा सकता।

में समझना है कि अब इस सम्बन्ध में अधिक उद्घोष की जरूरत नहीं है। प्रेमचन्द अपने स्थान पर महत्त्वपूर्ण रचनाकार हैं और गोर्की अपने स्थान पर। दोनों की कृतियों का अध्ययन अलग-अलग दृष्टियों से जरूरी है, लेकिन दोनों की तुलना का प्रश्न नहीं उठना, इतना तो स्पष्ट है।

आलोचक का दायित्व

आजादी के इस युग में दायित्वों की चर्चा असंगत लगती है। दरअसल यह अधिकारों की माँग का युग है। उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में ही दुनिया में दायित्वों की जगह अधिकारों की चर्चा होती आयी है। पुराने सामंती साम्राज्य में अधिकारों और दायित्वों का बँटवारा कुछ इस तरह था कि अधिकार तो मुट्ठी भर लोगों के हाथ में थे, किन्तु दायित्वों का असह्य भार सारी जनता को ढोना पड़ता था, जिससे समाज का सन्तुलन हमेशा गड़बड़ रहता था। योरप में जब नव-सांस्कृतिक जागरण की लहर फैली तो पहली बार लोग अधिकारों और दायित्वों के इस विषय सन्तुलन के बारे में सचेत हुए। फ्रांसीसी क्रांति इस चेतना का परिणाम थी। अधिकारों की सत्ता समाज के एक छोर पर है तो दायित्वों का सारा भार दूसरे छोर पर ही क्यों एकत्र रहे, समाज के सभी अंगों में दोनों का समान बँटवारा क्यों न हो—इस विचार ने ही क्रांति का व्यवहारिक रूप धारण किया। विश्व में तब से अधिकार पाने के लिए आन्दोलनों, संघर्षों, क्रान्तियों का सिलसिला अभी तक जारी है और तब तक जारी रहेगा जब तक अधिकारों का उपभोग समान रूप से प्रत्येक व्यक्ति नहीं करने लगेगा। जहाँ-जहाँ अधिकारों की माँग बढ़े-बढ़े विप्लवों, क्रान्तियों और परिवर्तनों की जननी है। मनुष्य हर प्रकार के बन्धन से मुक्ति चाहता है। लेकिन अधिकारों की माँग कहीं-कहीं समाज-हित का भी अनिर्गम्य करते देखी नहीं है। कुछ राष्ट्र हैं जो मानव-संहार के लिए अणु-अस्त्रों के उत्पादन की स्वतन्त्रता चाहते हैं। जब देश में अकाल और महँगाई हो, उस समय कुछ व्यापारी चोरबाजारी की खुली छूट चाहते हैं। जो फिल्म प्रोड्यूसर हैं, उन्हें अश्लील नृत्यों और गानों पर कोई प्रतिबन्ध गवारा नहीं होता। पहले कवि हुआ करते थे, किन्तु अब 'नये कवि' पैदा हो गये हैं, जो कविता न लिखकर 'नयी कविता' लिखते हैं, जिसका अर्थ है कि वे अपनी कविता में लय और छन्द के बन्धनों की तो बात बुर, किन्ती भी प्रकार के बन्धन नष्ट नहीं करते। उनकी 'नयी कविता' में रस और सौन्दर्य की खोज व्यर्थ है, उसमें किसी भी स्पष्ट विचार, सामाजिक प्रयोजन, व्यापक मानवीय मूल्य आदि की माँग करते ही वे विगड़ उठते हैं, क्योंकि वे समझते हैं कि ऐसा करना उनकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर प्रहार है। वे किसी सामाजिक दायित्व का भी नहीं मानना चाहते। ठीक तो है, दायित्व किसे प्रिय है? दायित्व एक प्रतिबन्ध है, अनुशासन है और यदि अधिकारों और दायित्वों का बँटवारा अनुचित न हो तो दायित्व अपनी कार्य-क्षमता के भीतर नैतिक आधरण की सचेत स्वीकृति है। किन्तु अभी ऐसी अवस्था नहीं आई

कि लोग अधिकारों के साथ दायित्वों को भी खुशी-खुशी अपनाता चाहें। फिर बताइये कि एक आलोचक किसी दायित्व में क्यों बंधना चाहेगा? 'अधिकारों की माँग' के इस वातावरण में यदि आप इस बात पर बहस करते कि आलोचक के क्या अधिकार हैं तो मैं बड़ी खुशी से एक लम्बी सूची तैयार कर देता। लेकिन लगता है कि आप आलोचक को कोई अधिकार नहीं देना चाहते, उस पर दायित्वों का बोझ ही लादना चाहते हैं। कैसी भयानक विडम्बना है कि आप मुझसे ही पूछ रहे हैं कि मेरे दायित्वों की सूची कितनी लम्बी है, यानी मैं अपने ऊपर कितने बन्धन कबूल करने को तैयार हूँ! मैं जानता हूँ कि यह सूची अगर संक्षिप्त हुई तो आप अप्रसन्न होंगे, क्योंकि आपकी प्रसन्नता इस सूची की लम्बाई के अनुपात पर ही निर्भर करेगी।

मैं सचमुच एक बड़े धर्म-संकट में पड़ गया हूँ, क्योंकि हमारे साहित्य में सम्प्रति जैसी अवस्था है, उसमें एक आलोचक के लिए अपने सब अधिकार त्यागकर केवल अपने दायित्वों और कर्तव्यों को निभाना भी बड़ी जोखिम का काम बन गया है। पहले जब नगर नहीं थे, तब नगरपालिका कमेटियाँ भी नहीं थीं और गाँवों में स्त्रियाँ अपने घर का कूड़ा-कचरा बटोरकर स्वयं घूरे पर डाल आती थीं। लेकिन आज नगरों और अधिकारों की माँग के युग में हम अपने घर का कूड़ा खिड़की में से सड़क पर भी डाल दें तो कोई रोकने वाला नहीं है। उसे उठाकर फेंकने का दायित्व नगरपालिका कमिटी के जमादारों पर है। वे बेचारे रोज कूड़ा उठाकर ले जाते हैं और सड़क की सफाई करते हैं। फिर भी हमारे बहुत से सभ्रान्त नागरिक जमादार पर लाल-पीले हो उठते हैं—तुमने सफाई ठीक से नहीं की, तुम बड़े व्यापारवाह हो, दुर्गन्धि में नाक सड़ी जाती है, आदि! प्रेम की स्वतन्त्रता और 'नयी कविता' के युग में (नैतिकता है कि अभी तक नये उपन्यास, नयी कहानी, नये नाटक लिखने वाले पैदा नहीं हुए) आलोचकों की स्थिति इन नारीज जमादारों से भी अधिक दयनीय हो गयी है। अगर आप नये नाटकों के आलोचकों का नी वाकिनीच प्राणी मानकर भी चलना चाहें तो नहीं चल सकता। वह अगर अपने सिर पर यह दायित्व उठा ले कि हमारे साहित्य-जगत् की मड़कों पर लेखक नामधारी नागरिक लिखकर और प्रकाशक नामधारी नागरिक छापवानों से छपाकर पुस्तकों के रूप में जो ढेर का ढेर कूड़ा-कचरा रोज फेंक देते हैं, उसे ठीक-ठिकाने लगाना ही उसका काम है, तो भी उसकी जैसी दुर्गति बनेगी, इसको आप कल्पना नहीं कर सकते। यह सभी जानते हैं कि वर्ष में अगर पांच हजार पुस्तकें छपती हैं तो उनमें अधिक से अधिक पाँच ही गठनाय तथा संसहणीय होती हैं—बाकी इसलिए छपती हैं कि जो अपने को लेखक मान लें उसे लिखने का अधिकार है और जो थोड़ी-सी पूँजी लगाकर प्रकाशक बन जाय, उसे छापने का अधिकार है। लेकिन क्या आलोचक को साहित्य-जगत् के सफाई विभाग का जमादार बनने का भी अधिकार है? क्या वह अपने कर्तव्य का पालन करने के लिए इन चार हजार नौ सौ पिचानवे पुस्तकों को रद्दो की टोकरी में फेंक सकता है, ताकि साहित्य-जगत् में व्यर्थ का कूड़ा-कचरा न जमा हो जाय?

प्रश्न प्रछने पर तो इन चार हजार नौ सौ पिचानवे पुस्तकों के सारे लेखक भी एक

स्वर से हमी भर देंगे, क्योंकि ऐसे प्रश्न का कोई नकारात्मक उत्तर नहीं देना चाहता। इसके अतिरिक्त हर लेखक सोचना है कि उसकी कृति ही श्रेष्ठ है, एक आह्वारा है, 'क्लासिक' बनने की क्षमता रखती है, और बाकी सब कृतियाँ हेच हैं। इसलिए उसकी हमी उदारता और वस्तुन्मुखी दृष्टिकोण का प्रमाण नहीं होनी, बल्कि अपने बारे में एक भ्रामक धारणा का परिणाम होनी है। अस्तु जो भी हो, आलोचक यदि सारे लेखकों की स्वीकृति पाकर अपने इस दायित्व को निभाने लगता है तो पाँच तो खूब होते हैं और चार हजार नौ भी पिचानवे लेखक नाखुश हो जाते हैं। इस समाज में इतने लोगों को नाखुश करके जीना क्या सम्भव है ?

मैं यह नहीं कह रहा कि आलोचक का मत या निर्णय हमेशा सत्य ही होता है। इतिहास में ऐसे अगम्य प्रमाण मौजूद हैं जब आलोचकों ने श्रेष्ठ कृतियों को किसी विघेप पूर्वग्रह, मतवाद या रूढ़ दृष्टिकोण की भोंक में बुरा कहा है और बुरी रचनाओं को महान् सावित करना चाहा है। इस तरह की सर्वथा गलत आलोचनाओं द्वारा शेक्सपियर और डब्सन; सरवान्ते और दोस्तोव्स्की तथा अनेक दूसरे महान् प्रतिभा के लेखकों को तत्सामयिक आलोचकों ने कितना कुछ बुरा नहीं कहा ? रचनाकारों की प्रतिभा-क्षमता की तरह आलोचकों की प्रतिभा-क्षमता का प्रश्न उठाना भी असंगत नहीं है। जिस तरह हर लेखक श्रेष्ठ रचनाकार नहीं बन सकता, उसी तरह हर समीक्षक श्रेष्ठ आलोचक नहीं बन सकता। पुराने आचार्यों ने 'नीर-धीर-विवेचन' का दायित्व आलोचक को सौंपा था। एक क्षण के लिए मान लीजिए कि इतिहास, दर्शन और विश्व-साहित्य के गम्भीर अध्ययन, परिपक्व कला-क्षिति और धर्म-विचारों के गहन अध्ययन के द्वारा 'नीर-विवेचन' की पूरी क्षमता रखता है, और जो भी लेखक उस क्षमता का उपयोग करता है, उसे प्रेरित हुए बिना ही ईमानदारी से आलोचकों को विचारना पड़ेगा कि 'नीर-विवेचन' में क्या उसे 'नीर-धीर-विवेचन' के अर्थ में समझना चाहिए ? और क्या उसे 'नीर-विवेचन' का दायित्व ही अधिक है ? मैं इस प्रश्न को धारण करने का प्रयत्न नहीं करता हूँ कि आलोचकों को लेखकों के आक्रोश का शिकार होना पड़ता है, जिसमें आलोचक के कल्पित-मान में अप्रत्याशित धारणा उठ खड़ा होती है। मैं अपने व्यक्तिगत अनुभव से एक पितालु-जना नाहना हूँ। कई वर्ष पहले जब मेरे मित्र श्री जगेन्द्रनाथ 'अस्क' का उपस्थान 'गिरती दीवार' प्रकाशित हुआ तो मैंने रेडियो पर उसकी समीक्षा करते हुए उसकी वाणी प्रशंसा की। अस्क जी की स्वाभाविक है कि वह प्रशंसा बहुत पसन्द आई और उन्होंने मेरे पीछे, जब ने काश्मीर में था, रेडियो ने पाण्डुलिपि भेजाकर बहू लेख 'प्रतीक' में छपाया और बाद में 'गिरती दीवार' के नये संस्करण में परिशिष्ट के रूप में भी छपा। जिस समय मैंने 'गिरती दीवार' की आलोचना लिखी थी उस समय तक मैंने हिन्दी कथा-साहित्य में प्रकृतवाद या नेचुरलिज्म के बढ़ते प्रभाव की समस्या पर गम्भीरतापूर्वक विचार नहीं किया था और न इस प्रवृत्ति के कला-विरोधी दुर्गतिगामों पर ही सोचा था। इसी आप मेरी 'अयोग्यता' के खाल में झल सकता है। लेकिन सच तो यह है कि 'प्रकृतवाद' की प्रवृत्ति उस समय तक इतने भयंकर रूप

मे व्यापक नहीं हुई थी कि मैं भविष्य के बारे में आशंकित होता । इसके अतिरिक्त 'गिरती दीवारें' अपने हंग की मशवत रचना है और प्रकृतवादी हंग ने ही सही, उसमें हमारे सामाजिक जीवन के अनेक पहलुओं का व्यापक चित्रण हुआ है। इसलिए मैंने उसकी प्रकृतवादी सीमाओं और संकीर्णताओं को न देखकर यही देखा कि वह एक प्रकार में प्रेमचन्द की परम्परा का अष्ट उपन्यास है । लेकिन जब अक्षय जी का अगला उपन्यास 'गर्म राख' निकला उस समय तक मैं हिन्दी-कथा-साहित्य में बढ़ती हुई प्रकृतवादी प्रवृत्ति के उस भोड़े और कलाहीन प्रदर्शन में भी परिचित हो चुका था जो डा० देवराज के बृहद् उपन्यास 'पथ की सांज' में तथा मिट्ठले आठ सात वर्षों के अधिकांश उपन्यासों में हिन्दी-पाठकों ने देखा था । 'गर्म राख' इस 'होटे' के उपन्यासों में भिन्न नहीं था । इसलिए जिन अन्दाज में मैंने 'पथ की सांज' की आलोचना की थी, 'गर्म राख' की आलोचना उसमें भिन्न अन्दाज में करने में मेरे लिए प्राणनाशक ही व्यक्त कर सकता था, ईमानदारी में गता की अविश्वसिल नहीं के सकता था । इसलिए मैंने 'गर्म राख' को अक्षयजी के अगले उपन्यास, लेकिन इस अक्षय-रचयन की संस्कार में ही प्रतिक्रिया हुई, वह मेरे लिए एक नया अनुभव था । किसी बुरी रचना को भी बुरा कहने में उसका लेखक बुरा ही समावेगा, वह तो मैं अनेक बार अनुभव कर चुका था, लेकिन यह आलोचक की नीयत पर निर्भर करेगा, यह मैं नहीं जानता था । दुर्भाग्य से ऐसी हुआ और यद्यपि 'अक्षय' आज भी मेरे मित्र हैं फिर भी वे इस योग पर विश्वास करने की वेदना नहीं हैं कि मैंने अपना कितना दुर्भाग्य के ईमानदारी में ही वह सब लिखा था । जरा सोचिए तो कभी विचार रिशत है । आलोचक जब आक्षेप प्रशंसा करता है, तब तो आप उसे ईमानदार और सत्यता अवलोकन मान लेते हैं, लेकिन जब आक्षेप कृति का बुरा बताना है तो आप उसे ईमानदार और सच्चा नहीं समझते । लेखकों का अपनी रचना के प्रति भोटे अक्षर इसना अन्धा होना है कि उनकी तुच्छ रचना को भी कोई अगर अक्षयपित्र के मुकामले को द्वेष कइते तो वे उस पर विश्वास करके उसको अपना सबसे बुरा हिस्से, मित्र और मन्त्रा आलोचक मानने लगते हैं, लेकिन अगर कोई साहस करके तुच्छ रचना को तुच्छ कइते तो उन पर विश्वास करना तो दूर, उमें हर प्रकार में लोभित करने में भी उन्हें संकोच नहीं होता । आलोचक का कर्म-तकट ऐसी विषम स्थितियों से ही पैदा होता है, जिससे अपना दायित्व निभाना भी उसके लिए दुष्कर हो गया है ।

'आलोचक साहजिक भूतिपूर्ण नहीं हैं, आलोचक नहीं प्रशंसाओं को प्रकाश में नहीं आने देते', ऐसे अनेक आरोप हम चुनते आये हैं । मेरा अनुरोध केवल इतना है कि अगर आलोचक के दायित्व पर विचार करने समय-यह भी देखे कि रचनाकार स्वयं कहीं तक आलोचकों को आपत कर्म-ब्य-गालन में विचलित करने का प्रयत्न करते हैं, और उस तरह पाठकों को भी गुमराह करते हैं । अपनी पहली रचना पर किसी प्रसिद्ध आलोचक से तूमिका लिखाने की प्रथा चल पड़ी है । इस भूमिका में आलोचक उध तक लेखक की अपरिपक्व रचना की भी भूरि-भूरि प्रशंसा न करे तब तक लेखक को संतोष नहीं होता, और अगर वह भूमिका लिखने से इंकार करदे तो लेखक तुरन्त दुर्घासा का रूप धारण कर लेता है । जरा-सी बात पर

वैमनस्य और कटुता कोई आलोचक पसन्द नहीं करता। इसलिए अपने अन्तःकरण को इस तर्क से संतोष देकर कि वह एक नवोदित लेखक को प्रोत्साहन दे रहा है, आलोचक अति-शयोक्तिपूर्ण शब्दों में प्रशंसात्मक भूमिका लिखकर अपना पिण्ड छुड़ा लेता है, और इस प्रकार आरम्भ से ही असत्य का प्रचार शुरू हो जाता है। जब लेखक थोड़ी-सी भी प्रसिद्धि पा जाते हैं, तब वे भूमिका के लिए आलोचक का मुँह नहीं जोहते, स्वयं ही अपनी भूमिका लिखते हैं और अपनी कृति को विश्व-साहित्य की महानतम कृतियों से भी महान होने का दावा करते हैं और इस प्रकार आलोचक को अपनी कृति जाँचने-परखने का मौका भी नहीं देना चाहते। और जब आलोचक इन दावों की परवाह न करके ऐसी कृतियों का सही मूल्यांकन करते हैं, अर्थात् उन्हें निरर्थक और कलाहीन रचनाएँ बताते हैं तो लेखक आलोचकों को वही-वही विचित्र चुनौतियाँ देते हैं। 'पथ की खोज' हिन्दी उपन्यासों की परम्परा में भी एक निम्न कोटि की अपठनीय रचना है, इसमें सन्देह नहीं। अपने ऊपर ज़रूर करके उसके अग्रजों पण्डों को पढ़ने के दम आन लिखनी पड़ी। लेकिन लेखक आज भी अपनी देना जाता है कि हिन्दी

रखकर देखना चाहिए। 'नदी के द्वीप' के लेखक को भी अपने अग्रजों के लेखकों से सीखना है कि वे हिन्दी-चेतना से ही उत्तरी कृ

करने वाला तक है। जो कृति हिन्दी में अपने बल पर खड़ी नहीं हो सकती, वह विश्व-

नदी के द्वीप के लेखक को भी अपने अग्रजों के लेखकों से सीखना है कि वे हिन्दी-चेतना से ही उत्तरी कृ

जवायस, रोम्यां रोला या टेंगोर और शरत् की महानता के दावेदार हिन्दी में बढ़ते जा रहे हैं। अभी तक उपन्यास क्षेत्र में ही ऐसे दावे किये जाते थे, किन्तु अब नाटकों के क्षेत्र में भी ऐसे दावे किये जाने लगे हैं—स्वयं लेखकों की ओर से। अरक के एकांकियों को विश्व-साहित्य के सर्वश्रेष्ठ एकांकियों के साथ रखकर देखने की माँग हाल ही में हमारे सामने आई है। आलोचक ब्रह्म करे? क्या इन दावों का सफ़ाई ही करता फिरे, क्योंकि वे अक्सर सत्य और हाम्यारूपद होते हैं? लेकिन अगर वह ऐसा करता है तो उस पर हीन-भावना के आक्रान्त होने का आरोप लगाया जाना है, जब कि सत्य यह है कि ये दावे स्वयं एक भयंकर हीन-भावना के परिणाम हैं। एक और प्रवृत्ति है जिसको और संकेत करना जरूरी है। जिस लेखक ने भी एक उपन्यास या नाटक लिखा है या कहानी, कविता, या एकांकी का कोई संग्रह छपा लिया है या जिसकी रचनाएँ पत्र-पत्रिकाओं में छापने लगी हैं—चाहे वे किसी कोटि की भी क्यों न हों—वह चाहता है, चाहता ही नहीं बल्कि अपना अधिकार जताकर गांग करता है कि आलोचक अगर हिन्दी कविता, उपन्यास, नाटक, कहानी या एकांकी पर कभी, कहीं, कोई लेख लिखे तो उसका नाम सम्मानपूर्वक अक्षर गिनाया जाय, अर्थात् लब्ध-प्रति-

फिट, ख्यातिनामा, प्रगल्भ, होनहार, तबूदित, तक्षण, नये जैसे किसी-न-किसी विशेषण के साथ। शकल जी तक को इस माँग के आगे झुकना पड़ा, औरों की तो वान ही क्या ! लेकिन दुनियाँ में आपने कहीं ऐसी बात सुनी है ? अंग्रेजी साहित्य में, जिससे हम सब न्यूनानधिक परिचित हैं, क्या आपने ऐसी बात देखी है ? जंगल साहित्य में आलोचक आत्मगत नाम और ए. जे. क्रोनिक जैसे विश्व-विख्यात उपन्यासकारों तक की चर्चा अपने लेखों में बहुत कम करते हैं और आलोचनात्मक पुस्तकों में तो उनका जिक्र शायद ही कहीं आता है। क्यों ?

हमारे 'नये कवि' चाहते हैं कि आलोचक अपने अनुभव, अध्ययन और जीवन-बोध से प्राप्त किसी आधुनिक या प्राचीन कसौटी पर उनकी रचनाओं को न परखें—मूल्यांकन करे ही न, क्योंकि मूल्य नागाजिक अनुभव और आन्तरिक भाव दत्त हैं। वे आदेश देते हैं कि आलोचक सिर्फ रचना के वैशिष्ट्य को ही बतपाय, क्योंकि वैशिष्ट्य ही उनका सबसे बड़ा मूल्य है। किन्तु यह वैशिष्ट्य सिद्ध है या अतिरिक्त, सुन्दर है या अगुन्दर, सत्य को अतिव्यक्ति देने में समर्थ है या असमर्थ, इन सभी तथा अन्य कसौटियों का प्रयोग न करे, क्योंकि तब इस वैशिष्ट्य की सार्थकता साहित्य और जीवन की परम्परा की अपेक्षा में रखकर उद्घाटित करनी पड़े जायेगी। उम्मा आदेश होना है कि आलोचक को सिर्फ यही देखना चाहिए कि लेखक के मन में वास्तविकता की प्रतिक्रिया किस रूप में हुई उस तपसे ही उसे वह व्यक्त कर सका है या नहीं। यह आदेश आलोचक के हाथ बाँध देता है। उम्मे लेखक के आत्मिक अनुभव की प्रतिक्रियाओं का 'बेरोमीटर' बनने के लिए विवश करना है, जो केवल यह रिवाइज करता चले कि वहाँ कुछ, अनास्था, मानव-बोही भावनाओं और निराशा की टंडी आँधियों का तापमान कितना है। स्वस्थ मानस वाले पुराने महान लेखक अपने आलोचक से इस तरह की माँग नहीं करते थे, इसी कारण उनकी कृतियों में व्यक्त जीवन-सत्य की इतिहास और समाज-जीवन के व्यापक सम्बन्ध में रखकर जाँचना संभव होता था। लेकिन अब हमारे तथाकथित 'नये कवियों' का आदेश है कि उनकी कठिन चेतना के अनुसूच ही आलोचना का क्षेत्र भी संकुचित और कठित कर दिया जाय ! जिसका लिए, अगर हमारे मित्र प्रभाकर माचरे नई कविता की दानगी के रूप में तिब्बत के किसी आँध-भिन्न को चीनी

भाषा में हसी चित्र-पत्रिका को पढ़ते देखकर लिखें कि—

‘मैंने मन में कहा, तुम्हारी सुखित’ अभी होना है बाकी
तार काँटीले, बस, टेंकों के काले धब्बे खाकी—
जब यह माला छीन तुम्हारी, देंगे वे बन्दूक मुकीली
(शान्ति सुरक्षा !) चीवर के बदले से वर्दी लाल व पीली !”

तब आलोचक को माचवे जी के मन की प्रतिक्रिया के वैशिष्ट्य का निस्संग विवेचन करके उनकी शैली की व्यंजना-शक्ति पर खूब सिर धुनना चाहिए। लेकिन इस कविता में जो विचार व्यक्त हुआ है वह राष्ट्रीय या अन्तर्राष्ट्रीय, राजनीतिक या सामाजिक दृष्टि से कितना दूषित है, ‘सुखित’ शब्द की आड़ में कितना मानवद्रोही है, इसकी जाँच-परख आलोचक को नहीं करनी चाहिए। मञ्ज की बात यह है कि माचवे जी के मन की यह प्रतिक्रिया विशिष्ट भी नहीं है—अगर हमारी राष्ट्रीय नीति और राष्ट्रीय भावना के विरुद्ध होना ही विशिष्टता की कसौटी न हो तो—क्योंकि इस-चीन और भारत की मैत्री के विरोधियों की संख्या अमरीका, ब्रिटेन, फ्रांस, इटली आदि पुराने साम्राज्यवादी देशों में पर्याप्त है। उन सबकी ऐसी ही प्रतिक्रिया होती है। प्रश्न यह है कि जब आग किसी राजनीतिक, सामाजिक या ऐतिहासिक तथ्य के बारे में अपनी प्रतिक्रिया को विचार के रूप में व्यक्त करते हैं तो राजनीति, समाजशास्त्र या इतिहास के सम्बन्ध में रखकर आलोचक को उसे जाँचने की आज्ञा दी क्यों नहीं देना चाहते? हमारे नये कवि नवीनता, वैशिष्ट्य और व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य के नाम पर पाठकों को गुमराह करने और उनकी मानवीय भावनाओं को कुंठित करने की तो पूरी आज्ञा दी चाहते हैं। लेकिन आलोचक को यह अधिकार नहीं देना चाहते कि वह उनकी रचना के पुनः अर्थों को गालब के सामने लौटाकर रखे, उसे सही मार्ग दिखाये और उसकी मानवीय महानुभूतियों और संवेदनाओं को कुंठित न होने दे। ऐसा करते ही आलोचक को सीख दी जाती है कि नुसल कविता में उन शब्दों को धारण की चेष्टा करने ही, जो उसका उद्देश्य ही नहीं है। साथ ही एक धमकी भी दी जाती है कि नया कवि अपनी गरीब कविता को जिस दृष्टि से देखता है उस दृष्टि से आलोचक यदि नहीं देखेगा तो उसे याद रखना चाहिए कि यह एक सैन्य है जो अपने विरोधियों को तिनके की तरह बहा ले जायगा। मैं यह श्रेयकार करने को तैयार हूँ कि यह एक सैन्य है, उसी तरह का सैन्य जैसे दरनात में अक्सर हमारे देश में आते रहते हैं और मनुष्य की जेती-माड़ी और धर-द्वार को उजाड़ करके अपने आघ हट जाते हैं। जीवन में तो हम सब इन गैलाबों के अस्पृश्य ही गए हैं, साहित्य में भी हो जायेंगे। मृदा और मानव-द्रोही भावनाओं का यह सैन्य भी अस्पृश्य ही सिद्ध होगा, इनमें नुसल सम्बद्ध नहीं है। पानी का सैन्य विध्वंस के साथ जैसे भूमि को उबर बना जाता है, वैसी यह भी धारणा है कि साहित्य-जगत का यह सैन्य मानव-मूल्यों को अस्थायी क्षति पहुँचाकर भी भाषा की व्यंजना-शक्ति का शायद बढ़ा ही जायगा। इसलिए किसी आलोचक को इन धमकियों से विचलित होने का जरूरत नहीं है।

आपको लगेगा कि लेखकों के प्रति मेरे मन में कटुता का सागर खील रहा है, जो मैं आलोचक के दायित्व का प्रश्न छोड़कर लेखकों पर पिल पड़ा हूँ। दरअसल बात ऐसी नहीं है। मैं तो सिर्फ उस परिस्थिति से आपको परिचित कराना चाहता हूँ जिसके भीतर रहकर आलोचक को आज अपना कर्तव्य-पालन करना पड़ता है। आग्रह-दुराग्रह, धमकी-चेतावनी, लांछन, आदेश, आत्मश्लाघा और अमरत्व पाने की उतावली के इस वातावरण में किसी भी ईमानदार आलोचक के लिए साँस लेना दूभर हो गया है। इसलिए दो-तीन बातें स्पष्ट कर देना जरूरी है। ईमानदार आलोचक न किसी लेखक का दोस्त होता है न दुश्मन—उसके व्यक्तिगत सम्बन्ध किसी से चाहे गंभीर हों। वह अगर दोस्त है तो अच्छे साहित्य या अच्छी रचना का, और दुश्मन है तो बुरे साहित्य या बुरी रचना का—उसका लेखक प्रसिद्ध हो या अप्रसिद्ध, पुराना हो या नया। आलोचक न तो लेखकों की नामावली तैयार करने वाला क्लर्क है, न लेखक के प्रवचन मनकी प्रतिक्रियाओं को अंकित करने वाला बैरोमीटर ही। और सबसे बड़ी बात यह है कि आलोचक साहित्य-जगत का आश्रय-विचार भी नहीं है, जो चले तो खुले हाथों 'अमरत्व' बाँट सकता हो। किसी आलोचक में यह : : : : : रचना को अपनी मुवत प्रशंसा में अमरत्व दिला सके या अपने कठोर वाक्-प्रहारों से किसी महान रचना को अमर होने से रोक सके। इसलिए लेखक यदि महान कृतित्व के बिना ही : : : : : पर थोड़ा-सा संयम रखकर आलोचक को अपने : : : : : सम्भव है कि आलोचना के क्षेत्र में वैसी आलोचकता न रहे, जैसी कि आज दिखायी देती है।

आलोचक अधिकारों की माँग नहीं करता; किन्तु उसे अपने कर्तव्य-पालन का अधिकार तो कम-से-कम मिलना ही चाहिए। यदि आज आलोचक के इस प्राथमिक अधिकार को स्वीकार करने के लिए तैयार है तो आलोचक के दायित्व के प्रश्न पर गम्भीरतापूर्वक विचार करना सम्भव हो सकेगा।

साहित्य का दर पाठक एक प्रकार से आलोचक होता है। वह किसी कहानी या कविता को पढ़ने ही शुरू अपना मत प्रकट कर देता है कि वह अच्छी है, बुरी है या अमुन्द्र है। लेकिन इन विशेषणों का प्रयोग वह अनायास अपनी व्यक्तिगत प्रतिक्रिया को व्यक्त करने के लिए करता है, जिन्में आप केवल इतना ही अनुमान लगा सकते हैं कि किसी रचना का जप्य पर पढ़ने ही क्या प्रभाव पड़ा है—वह उसे रोचक लगी और वह उसमें नहं गया है या वह उसे अरोचक लगी और वह उसमें बह नहीं सका है। लेकिन वह कृति किस कोटि की है, किन्हीं मूलबतान है, इसका निर्णय करने के लिए वह नहीं सकता। वह यदि रचना के प्रभावित हुआ है, तो उसे अच्छा समझने का उसके निकट यह पर्याप्त कारण है। वस्तुपरा विवेचन के मामले में वह नहीं पड़ता। इसीलिए प्रत्येक पाठक को हूय आलोचक नहीं बहते। आलोचक हम उसे ही कहते हैं जिन्में अपनी व्यक्तिगत प्रतिक्रिया को वस्तुपरा निर्णय के साथ सामंजस्य करने की क्षमता हो, और जो रचना के विवेचन द्वारा अपने अविभक्त-सामंजस्य निर्णय का स्पष्ट अभिव्यक्ति देकर साधारण पाठकों को दृष्टि का सा

व्यवितगत प्रतिक्रिया के तल में उठाकर व्यापक और वस्तुपरक बना सके, ताकि वे रचना से उन सारे चेतना-विकासी मूल्यों को प्राप्त कर सकें जो उसमें निहित हैं।

लेकिन आप जानते हैं कि आलोचकों में भी कई श्रेणियाँ हैं। एक आलोचक तो वह है, जो केवल पत्र-पत्रिकाओं में प्रति मास या प्रति मन्ताह नयी प्रकाशित पुस्तकों की 'रिव्यू' लिखा करते हैं। इन आलोचकों की संख्या पर्याप्त है, क्योंकि हर लेखक या प्रकाशक की इच्छा होती है कि उसकी लिखी या प्रकाशित हर पुस्तक की रिव्यू उसके छपने ही अधिक से अधिक पत्र-पत्रिकाओं में हो जाय। इससे पुस्तक की बिक्री पर असर पड़ता है—इसलिए इस प्रकार की समीक्षाएँ एक प्रकार में व्यवसायिक प्रक्रिया का ही अंग होती हैं। इन्हें आप समीक्षा रूप में लिखे विज्ञापन कह सकते हैं। इनके लेखक अक्सर साधारण पाठकों की कोटि के ही आलोचक होते हैं, जो केवल सुन्दर या असुन्दर जैसे विशेषणों द्वारा पुस्तक के बारे में अपनी प्रतिक्रिया को ही व्यक्त करते हैं, साथ में यह भी सूचित कर देते हैं कि पुस्तक में क्या-क्या है, कहानियाँ और कविताएँ किस विषय की हैं, या उपन्यास की कहानी क्या है, नायक-नायिका का नाम क्या है, पृष्ठ कितने हैं और छपाई-सफाई कैसी है। जिन परिस्थितियों में और जितनी जल्दी में उन्हें अपनी समीक्षाएँ लिखनी पड़ती हैं, उसे देखते हुए उन पर साहित्य के गंभीर मूल्यांकन का भार डालना उचित नहीं लगता। इसलिए प्रस्तुत प्रसंग में उनका कार्य विवेचनीय नहीं है।

जब से हमारे विश्वविद्यालयों में हिन्दी के विद्यार्थियों में बताशों की तरह साहित्य के डाक्टर की उपाधि बाँटनी शुरू कर दी है, तब से आलोचकों का एक और वर्ग पैदा हो गया है। प्राचीन साहित्य और संस्कृति के विस्मृत तत्वों की खोज और अनुसंधान का कार्य अपने आप में एक महत् और रचनात्मक कार्य ही सकता है यदि उन तत्वों को विकसितमान राष्ट्रीय साहित्य और संस्कृति के साथ समन्वित किया जाय, यदि आधुनिक चेतना के साथ ऐतिहासिक महत्त्व की कृतियों तथा वस्तुओं को एक रचनात्मक सम्बन्ध में रच कर देखा जाय। किन्तु दुर्भाग्य से विश्वविद्यालयों में इतिहास-पारम्परा और रीति-नादी दृष्टिकोण के प्रति मोह-उत्साह अत्यन्त ही गहरे और अनुसंधान-ताम्र-रहित और भ्रष्ट-पारम्परी के अनुसार ही चलाया जाता है, जिसके कारण बड़े परिश्रम से संग्रह और सम्पादन करके हमारे विद्यार्थियों को धीमिले-मैयार-कृत्यों से प्राचीन ज्ञान और अनुभव की राशि से हमारे वर्तमान अनुभव को आगे-चिन्तित करके समझ नहीं पता ही, बल्कि अक्सर कोशिश यह होती है कि आज के दृष्टिकोण में रंगकर प्राचीन को देखा जाय। डाक्टर की उपाधि पाने की सीध-साधना में प्राचीन ग्रन्थों की सूचियों और तिथियों का संग्रह करने-करते साहित्य के इन डाक्टरों का दृष्टिकोण और उनकी रूढ़ि-अन्तर-इतनी संकीर्ण और एहि-रीतिवादी हो जाती है कि वे प्राचीन की तिथियों में ही जीने लगते हैं और वर्तमान साहित्य की गतिविधि और उसकी समस्याओं में उनकी विशेष दिलचस्पी नहीं रहती। इसलिए जब वे विद्यार्थियों के उपयोग के लिए साहित्य के इतिहास, साहित्य-सिद्धान्त को पुस्तकें से दूसरे, आलोचना-ग्रन्थ शिखते हैं तो वे भी उनकी शीशियों की तरह-मंत्र-मात्र

ही होते हैं, उनमें साहित्य का गम्भीर और मौलिक विवेचन नहीं रहता, यद्यपि शैली में अवश्य अध्यापकीय तत्सम-प्रियता का पूरा आडम्बर रहता है, ताकि उनकी भाषा पर प्रचलित और सजीव मुहावरे की छाया न पड़ जाय। प्रस्तुत प्रसंग में ये आलोचक भी विवेचनीय नहीं हैं, क्योंकि उन्होंने विद्यार्थियोपयोगी आलोचना तक ही अपने दायित्व का क्षेत्र सीमित कर रखा है। साधारणतः उनसे यही आशा की जाती है कि वे अपने पाठित्यपूर्ण ग्रन्थों में किसी लेखक का नाम, जन्म-तिथि और रचनाओं की सूची में से कुछ भी छूटने नहीं देंगे, ताकि विद्यार्थियों को यदि साहित्य का मूल्य आंकने की समझ न मिले तो कम-से-कम उसके बारे में सूचनाएँ तो सही मिल जायें !

आलोचक के दायित्व का प्रश्न केवल उनके लिए ही उठता है जो इन दोनों श्रेणियों से भिन्न श्रेणी के आलोचक हैं, अर्थात् जो वास्तव में साहित्य के आलोचक हैं। यह कोई ऐसी भिन्न श्रेणी नहीं है जिसका पहली और दूसरी श्रेणी के आलोचकों से कोई नाता-रिस्ता न हो। तीसरी श्रेणी के अनेक आलोचक ऐसे हैं जो पत्र-पत्रिकाओं में रिव्यू भी लिखते हैं और साहित्य के डाक्टर भी हैं। सच तो यह है कि आलोचक और लेखक भी सर्वथा एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं, अनेक रचनाकार समर्थ आलोचक हैं और अनेक आलोचक समर्थ रचनाकार हैं। इसलिए इसे आप शास्त्रीय वर्गीकरण की तरह अमिट और अलंघ्य न मान लें। अस्तु। अब प्रश्न उठता है कि इस वास्तविक आलोचक के दायित्व क्या हैं? आलोचक रसज्ञ हो, शब्दों में निहित अर्थ-ध्वनि-लय की सूक्ष्माति-सूक्ष्म व्यंजनाओं का समझ हो, साहित्य के इतिहास के अतिरिक्त दर्शन, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र तथा अन्य क्षेत्रों के ज्ञान का पंडित हो, साहित्य के साथ-साथ यथासम्भव अन्य कला-रूपों के ऐतिहासिक विकास और परस्पर-सम्बन्धों को समझता हो, साहित्य के विभिन्न रूप-प्रकारों—कविता, उपन्यास, नाटक, कहानी, एकांकी, आदि की अनेकविध रूप-रस समस्याओं और विशेषताओं में शारी भाँति परिचित हो तथा जैसी, शिल्प और टेक्नीक के इतिहास का ज्ञान हो और उनके सूक्ष्म भेदों को समझता हो—ऐसी अनेक बातों की अपेक्षा हम आलोचक ने करने हैं, क्योंकि कवि, उपन्यासकार और नाटककार यद्यपि जीवन और जगत्-सम्बन्धी अपने अनुभव को ही प्रेषित करते हैं, लेकिन उनके प्रेषण के माध्यम, ढंग और उपकरण भिन्न होते हैं। जीवन की वास्तविकता को सूक्ष्म और अज्ञानमय ढंग में प्रतिबिम्बित करने के लिए वे भाषा के साथ भिन्न-भिन्न ढंगों से प्रयोग करते हैं और उनके शिल्प, टेक्नीक और रूप में अन्तर होता है। फिर प्रत्येक माध्यम के अन्तर भी देश-काल प्रतिक्रिया-विशिष्टताओं के साथ-साथ लेखक-प्र लेखक शैली और शिल्प का सूक्ष्म भेद रहता है, जो लेखक के विशिष्ट व्यक्तित्व, उसके जीवन-बोध, दृष्टिकोण और सर्जन-शक्ति का सूचक होता है। साहित्य-निर्माण को प्रक्रिया के इस वैविध्यपूर्ण इतिहास को पूरी जानकारी आलोचक को होनी चाहिए। साहित्य क्या है, समाज से उसका क्या सम्बन्ध है, मानव-क्रिया के रूप में विज्ञान तथा अन्य कलाओं से भिन्न साहित्य का विशिष्ट प्रयोजन तथा धर्म क्या है, इन सब व्यापक प्रश्नों की समझ भी उसमें पर्याप्त होनी चाहिए—इस बारे में जो मत

नहीं हैं। लेकिन इन सब बातों का ताल्लुक आलोचक की योग्यता से है, उसके दायित्व से नहीं। आलोचक से इन सब बातों की अपेक्षा रखने का मतलब है कि वह निरा अनाड़ी न हो। अनाड़ी होने में वह अपने दायित्व का समुचित निर्वाह नहीं कर सकता।

मान लीजिए कि आलोचक अनाड़ी नहीं है, उसमें आलोचक बनने की पूरी योग्यता है। तब फिर उसका दायित्व क्या है? आलोचक निष्ठा है और किसी रचना का मूल्य आंकना ही उसका मुख्य काम है। अपने मुख्य काम से ही हरेक का दायित्व पैदा होता है, वैज्ञानिक, कवि, कलाकार, वढ़ई, इञ्जीनियर या आलोचक इन सभी का। मूल्य आंकना ही आलोचक का मुख्य काम है और यह काम वह समुचित ढंग में पूरा करे, सहानुभूति-पूर्वक किन्तु निष्पक्ष भाव से, हर रचना के वैशिष्ट्य को जाँच-परखकर किन्तु जीवन और इतिहास के व्यापक संदर्भ में रखके, अपनी व्यक्तिगत प्रतिक्रियाओं को वस्तुपरक विवेचन से समन्वित करके—यही आलोचक का दायित्व है। मूल्यांकन एक बड़ा व्यापक शब्द है। एक ही चीज में अनेक मूल्य निहित रहते हैं। जब हम बाजार में जूते या कपड़ा खरीदने जाते हैं तो हमें दस किस्म के जूते और इतनी ही किस्म या डिजाइन के कपड़ों में से चुनाव करना पड़ता है। सब अपनी-अपनी रुचि से चुनाव करते हैं, किसी को कोई रंग या डिजाइन पसन्द होता है, किसी को कोई। यह तत्सामयिक फैशन और खरीदार के सांस्कृतिक स्तर की आवश्यकताओं से प्रभावित रहती है। फिर भी खरीदार जान-बूझकर घटिया जूता या कपड़ा नहीं खरीदना चाहता—घटिया से मतलब यहाँ सस्ते से नहीं है, बल्कि ऐसे से है जो टिकाऊ न हो। यह एक मूल्य है जो सभी पाना चाहते हैं। अपनी-अपनी समझ के अनुसार वे कपड़े को देखते ही कल्पना से उसके टिकाऊपन का अन्दाज़ भी लगाने लगते हैं।

इसी तरह आलोचकों की रुचियाँ और दृष्टिकोण चाहे भिन्न हों, किसी कविता, उपन्यास या नाटक को पढ़कर हर आलोचक को अध्ययन और अंतर्भाव में विवक्षित अपनी विवेचन-वृद्धि में यह प्रश्न पुरतः चाहिए कि क्या यह वास्तव में अच्छी रचना है, और साहित्य में जांचित रह सकेगी? मूल्यांकन के लिए यह प्रश्न जरूरी है, क्योंकि ज्ञाया अर्थ है अच्छी और दूरी रचनाओं में क्रम निकालकर चलाना कि वह भावना कबो काव्य-साहित्य के इतिहास में एक नया और महत्वपूर्ण योगदान है और वह उपन्यास कबो घटिया और रही है। दरप्रमल इसका अर्थ है ऐतिहासिक दृष्टि से किसी आधुनिक कृति को जांचकर यह देखने की चेष्टा करना कि क्या आगामी युगों के प्रबुद्ध पाठक भी उसे महत्त्वपूर्ण और श्रेष्ठ समझेंगे या उसका महत्त्व केवल सामयिक और अस्थायी ही है।

लेकिन यह समस्या कासान नहीं है। मैं पहले वह चुना हूँ कि मूल्यांकन बड़ा व्यापक शब्द है, क्योंकि हर रचना में अनेक और अन्तर परस्पर-विरोधी मूल्य निहित रहने हैं। मानव-समाज का अस्तित्व और आंतरिक संघर्ष उसकी चेतना में मूल्यों के संघर्ष के रूप में प्रतिबिम्बित होता है। इस संघर्ष में ही मूल्यों का निर्माण होता है और जहाँ मानव-समाज में स्वामी भी रहे हैं यौन स्वामी भी साक्षात्पदाती भी हैं और गुलाम जानियाँ भी, पूँजीपति भी हैं और गजदर भी—यानी समाज अब तक परस्पर-विरोधी दृष्टिकोणों के लोगों में बँटा रहा

है, इसलिए मनुष्य के विचार-जगत में भी परस्पर-विरोधी मूल्यों का संघर्ष अनवरत चलता आया है। गोरी जातियों को सभ्य और काली जातियों को असभ्य समझने वाले व्यक्ति और मनुष्य-मात्र को बराबर समझने वाले व्यक्ति के विश्व-बोध और मूल्यों में निश्चय ही अन्तर है और यदि दोनों ही लेखक बन जायें और जीवन-वास्तव को अपने-अपने दृष्टि-कोणों से प्रतिबिम्बित करने लगे तो निश्चय ही उनकी रचनाओं में मूल्यों के संघर्ष का रूप भी भिन्न होगा। एक वास्तविकता के चित्र को अपनी ईमानदारी के बावजूद विकृत बनायेगा, दूसरा उसे सही रूप में अंकित करेगा। काली जातियों को असभ्य समझने वाले लेखक का विश्व-बोध संकीर्ण और परिस्थिति-जन्य है—मनुष्य की ऐतिहासिक प्रगति से परिचित होने के कारण आलोचक के लिए यह दिखाना सम्भव होना चाहिए। 'नये कवि' और 'नये आलोचक' इस बात को शायद नहीं मानते। जो शुद्ध कलावादी हैं, वे भी आलोचक को मूल्यों के आधार पर निर्णय नहीं स्वीकार करना चाहते। लेकिन व्यक्ति लेखक को जो मन में आये लिखने की स्वतन्त्रता देने का समर्थन करके भी मैं इस हकीकत से आँखें कैसे छुपा सकता हूँ कि आप जो लिखते हैं वह व्यक्तिगत अभिव्यक्ति के साथ-साथ एक सामाजिक दस्तावेज भी है, जिसे आज के पाठक ही नहीं, बल्कि भावी पीढ़ियों के पाठक भी आपकी व्यक्तिगत अभिव्यक्ति के अतिरिक्त एक सामाजिक दस्तावेज के रूप में ही ग्रहण करेंगे, क्योंकि उसमें जीवन और जगत के सम्बन्ध में आपके विचार व्यक्त हुए हैं, मानव-सम्बन्धों और मानव-मूल्यों की अभिव्यक्ति हुई है और आपने इन अभिव्यक्तियों द्वारा मनुष्य के विश्व-बोध और उसकी भाव-चेतना को उद्घाटन और भावनीय बनाया है या संकीर्ण और कुंठित किया है। इसी प्रकार किसी रचना को पढ़कर तबाल आनन्द पा लेना ही पथान नहीं है। मजाक वा उद्देश्य होना हीना होता है, लेकिन एक मजाक पैदा होता है जिसे सुनकर हम हँसने लगे हैं, जिस जो हमारी उम्र को अच्युत और भद्र बनाता है, और एक मजाक पैदा होता है जो हँसाने के साथ-साथ रसिक का परिष्कार करने उसे मुग्ध बनाता है। इसलिए हँसाने की जगह ही मजाक के अच्छे-बुरे होने की कसौटी नहीं है। जो मजाकदार है, वे जानते हैं कि मजाक की मूल्य भाग लेते हैं। इसी तरह साहित्यिक कृति रोज़क ही, अपने साथ पाठक को बंधा में जा सके, यह सब तो अनिच्छित है: हम सभी चाहते हैं, लेकिन इनमें से ही वह अच्छी नहीं बन आती। साहित्य के इतिहास में न्यायी महत्त्व पाने की क्षमता भी उसमें होनी चाहिए, तभी उसे खेपे कृति कहा जा सकता है: किसी रचना में वह शक्ति कहाँ से आती है? वह शक्ति कहाँ आती है जब लेखक किसी महत्पूर्ण विचार-वस्तु या अनुभव को कलात्मक ढंग से प्रेषित करने में सफल हो जाता है। ऐसी कृति मनुष्य के विश्व-बोध और उसकी भाव-चेतना में अभिवृद्धि करने में समर्थ होती है, अर्थात् साहित्य की धारा में उसका निशिष्ट योगदान होता है और उसमें अपने ढंग की सन्धि अधिक जागरूक प्रवृत्तियों, केन्द्रीय समस्याओं और सर्वोच्च मानव-मूल्यों को चेतना-विकासी अभिव्यक्ति मिलती है। आलोचक मानव-इतिहास की प्रगति-दिशा की गहरी चेतना से साहित्य की कृतियों और प्रवृत्तियों तथा उनमें व्यक्त विचारों और भावनाओं का

मूल्य प्रांक्तता है और विवेचन से यह देखने की चेष्टा करता है कि उनमें जीवन-वास्तव कितनी कलात्मक सचाई में प्रतिबिम्बित हुआ है। मन्थ को अभिव्यक्ति देने के संघर्ष में आलोचक लेखक का सहयोगी है, क्योंकि मूल्यांकन द्वारा वह लेखक की कृति के सम्पूर्ण अर्थ को हर प्रबुद्ध पाठक की उपलब्धि बनाने में योग देता है।

इस प्रकार आलोचक का दायित्व बड़ा और रचनात्मक है। इस दायित्व का पालन यदि वह ईमानदारी से करे तो श्रेष्ठ-साहित्य के निर्माण को सही दिशा और स्फूर्ति मिलती है, यदि ईमानदारी से न करे तो साहित्य की रचनात्मक शक्तियाँ पथ-भ्रष्ट हो सकती हैं। लेखक का कर्तव्य है कि वे आलोचक को अपने दायित्व का पालन करने का अवसर दें, और आलोचक का कर्तव्य है कि वह विपरीत परिस्थितियों के प्रभावों से अविचलित रहकर साहित्य का सही मूल्यांकन करे। एक स्वतन्त्र राष्ट्र के रूप में हमारा देश अपनी ऐतिहासिक महानता और गौरव के अनुरूप ही युद्ध और उपनिवेशवाद से आतंकित विश्व-राजनीति में शान्ति और स्वतन्त्रता के सर्वोच्च मानववादी मूल्यों की स्वीकृति के लिए संघर्ष कर रहा है। एक स्वतन्त्र राष्ट्र के जिम्मेदार लेखक होने के नाते हमारा कर्तव्य है कि 'मूल्यों के विघटन' के इस संक्रान्ति-युग में हम साहित्य में भी मनुष्य के सर्वोच्च जीवन-मूल्यों की कलात्मक अभिव्यक्ति के लिए सचेत संघर्ष करें। आलोचक का दायित्व है कि वह अपने गम्भीर विवेचन से साहित्य की इन प्रवृत्तियों और साहित्यकारों की इन चेष्टाओं को निरंतर बल प्रदान करे, क्योंकि स्थायी मूल्य की रचनाओं में ही किसी साहित्य या साहित्यकार की महानता और परिपक्वता कूती जाती है। हम आलोचक यही चाहते हैं कि हमारा साहित्य विश्व की अन्य बड़ी भाषाओं के साहित्यों में अग्रणी बने। इसीलिए मूल्यांकन के मातदण्डों को ऊँचा रखने का दायित्व आज हम पर है।

स्वाधीन भारत में हिन्दी साहित्य की गतिविधि

भारतीय इतिहास में १५ अगस्त सन् १९४७ का दिन चिरस्मरणीय रहेगा। उस दिन दो सौ वर्ष पुरानी गुलामी के बन्धन टूटे और स्वतन्त्र राष्ट्रीय विकास की संभावनाओं के द्वार खुले। यह तिथि सच्चे अर्थों में एक युग की समाप्ति और एक नये युग के आरम्भ की सूचक है। किन्तु हिन्दी साहित्य के इतिहास में यह तारीख न स्मरणीय है, न महत्त्वपूर्ण ही। हमारी स्वाधीनता अभी केवल आठ वर्ष पुरानी है। एक पीढ़ी से भी छोटी इस काल-अवधि में हमारे देश ने राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि से अपने विकास की लम्बी मंजिले पार की हैं और आज विश्व में भारत का नैतिक सम्मान सबसे अधिक है। सभी हमारी शान्ति-नीति का आदर करते हैं। लेकिन क्या हमारा साहित्यिक विकास भी इतना महत्त्वपूर्ण रहा है? जो लोग राजनीतिक घटनाओं और परिस्थितियों के साथ साहित्य का सीधा सम्बंध जोड़ने की कोशिश करते हैं—और ऐसे लोगों में मार्क्सवादियों से लेकर समाजवादी, गांधीवादी आदि सभी विचारधाराओं के लोग हैं—उनको राजनीति और साहित्य की प्रत्यक्षतः इस विपरीत गति को देखकर लगातार हैरानी होती आई है। स्वाधीनता के इन आठ वर्षों में हिन्दी-साहित्य में किसी ऐसी नई बलशाली प्रवृत्ति का जन्म नहीं हुआ, जिसका वे स्वाधीनता से सीधा सम्बंध जोड़ सकें। प्रत्युत अभी तक हिन्दी-साहित्य में वे प्रवृत्तियाँ और विचारधाराएँ ही चल रही हैं, जो प्रेमचन्द-प्रसाद के बाद दूसरे महायुद्ध के आरंभ में ही मुखर हो उठी थीं। जो पुराने, बयोवृद्ध लेखक हैं, इस बीच उन्होंने ऐसा कुछ नया नहीं दिया जो युगान्तरकारी हो। आत्मवादोत्तर कालीन या प्रेरणामोत्तरकालीन जो नये प्रगतिवादी कवि, या गद्यार्थवादी-प्रकृतिवादी उभयवासकार हैं, उन्होंने भी ऐसी कोई प्रौढ़ और महाग रचना साहित्य की नहीं की कि उसके आशान पर आधुनिकता-काल के हिन्दी-साहित्य की त्रिनिटि गौरव प्रदान किया जा सके। प्रस्तुतः यदि ध्यान में देखा जाय तो इस बीच हिन्दी साहित्य का साधारण रचनात्मक स्तर कुछ नीचे ही गिरा है। कम-से-कम उसका नैतिक स्वर और उसमें व्यक्त होनेवाली सामाजिक भावना एक बड़ी सीमा तक विवृत होकर अनेक, उन्छूँ खल, असामाजिक और व्यक्तिवादी बन गई है। ज्ञास की इस प्रक्रिया को देखकर कुछ वर्ष पहले कई लोगों ने हिन्दी-साहित्य में गतिरोध की कल्पना करके औरगुल भी मचाया था। इस औरगुल से खिन्न होकर कुछ लोगों ने पूरे उद्धत भाव से यह निष्ठ करना चाहा कि साहित्य में गतिरोध जंसी कोई चीज़ नहीं है बल्कि हिन्दी साहित्य तो अब सही अर्थों में प्रौढ़ता प्राप्त कर रहा है। प्रयोगवादी रचनाएँ उदाहरण के रूप में पेश की गईं। लेकिन इस वाक्य-मुद्दे से

किमी समाधान तक पहुँचना संभव न था, क्योंकि समस्या गतिरोध या प्रोढ़ता के दारों तक ही सीमित न थी।

साहित्य का कोई सामान्य उद्देश्य नहीं होता, सिवाय इसके कि श्रेष्ठ, कलात्मक साहित्य मनुष्य की मानवीय भावनाओं, उसके विरघ-बाध और उसकी आत्म-चेतना को व्यापक, उदान और संस्कृत बनाता है। लेकिन यह साहित्य का पूर्व-निर्धारित उद्देश्य नहीं है, जैसे देश में एक समाजवादी ढंग की व्यवस्था कायम करना कम्युनिस्ट पार्टी का उद्देश्य है—यह तो साहित्य का श्रेय या उसका धर्म है, जो मनुष्य की इस विशिष्ट कलात्मक चेटा में स्वयं निहित है। लेकिन साहित्य की रचना व्यक्ति-लेखक द्वारा होती है, जो एक सामाजिक प्राणी होने के अतिरिक्त देश-काल की चेतना में प्रभावित भी होता है। भारतेन्दु के समय में जब खड़ी बोली हिन्दी का साहित्य जन्म ले रहा था, तब देश-काल की परिस्थितियों में प्रभावित होकर हिन्दी-लेखकों ने व्यक्तिगत रूप से जीवन-वास्तव का एक विशिष्ट दृष्टिकोण में चित्रण किया था। यह दृष्टिकोण सुधारवादी था। भारतीय विचार-जगत् में उन दिनों सुधार की चेतना जाग्रत थी। जीवन-वास्तव का कलात्मक चित्रण करने के लिए उस युग के लेखकों को अधिक विचार-मथन नहीं करना पड़ा। वातावरण में सामाजिक सुधारों की आकांक्षा गूँज रही थी। युग की प्रगतिशील चेतना थी वह। लेखकों का हृदय इस चेतना में सहज ही तादात्म्य स्थापित करके साहित्य रचना के लिए प्रेरित हो उठा। इसके बाद जब राष्ट्रीय चेतना और आगे बढ़ी और गुलामी से मुक्ति पाने और पश्चिम के राष्ट्रों की तरह स्वतंत्र जीवन-निर्वाह की कल्पनाओं ने राष्ट्र की चेतना को अनुप्राणित करना गुरु कर दिया तो हिन्दी कविता में छायावाद और हिन्दी-कथा-साहित्य में प्रेमचंद के आदर्शवाद की प्रवृत्तियों ने जन्म लिया। नई राष्ट्रीय चेतना ने भारतीय मानस के सामने जो सांस्कृतिक समस्याएँ उठाई थी, छायावादी कविताने उन्हें मार्मिक अभिव्यक्ति दी। सामाजिक समस्याओं का चित्रण हमारे कथा और नाट्य-साहित्य में हुआ। इस समय तक राष्ट्र-जीवन में सामाजिक पिछड़ेपन और अंग्रेजों की गुलामी—ये दो तत्व ऐसे थे, जिनके प्रति प्रत्येक लेखक की प्रतिक्रिया विरोध और प्रतिवाद की होती थी। इस कारण उस युग के लेखकों में भी दृष्टिसाम्य दिखाई देता है। लगता है जैसे हमारा साहित्य किसी सामान्य उद्देश्य से अनुप्राणित है। किन्तु छायावादोत्तर काल में यह दृष्टि-साम्य टूटने लगा। गांधी-दर्शन से प्रभावित राष्ट्र-चेतना में मार्क्स-दर्शन से प्रभावित वर्ग-चेतना ने प्रवेश किया। दूसरी ओर व्यक्ति-चेतना पर फ्रायड के विचारों का भी प्रभाव पड़ने लगा। सरल समाधानों का युग बीत गया। जीवन की समस्त विद्वृतियों, समाज की समस्त कुरीतियों को केवल राजनीतिक गुलामी के मध्ये महत्त्व न देकर समाज के अन्दर से समाधान ढूँढना ही समाधान सम्भव न रहा। व्यक्ति और समाज में जो तनाव उत्पन्न हुआ, उसे समाहित करने के लिए साहित्य को सामान्य उद्देश्य हो—साहित्य के सामने यह समस्या खड़ी हुई कि कैसे समाज के अन्दर से समाधान ढूँढा जाए और प्रवृत्तियों विरोधी मन्वाओं में प्रेरण दी, इस कारण उनके कोई सामान्य उद्देश्य देखा जाना आसान नहीं रहा। अंगतिवाद ने आधुनिक सामाजिक स्वतंत्रता पर जोर

दिया। मनोविश्लेषण शास्त्र से प्रेरित प्रतीकवादी धाराने व्यक्ति-स्वातंत्र्य पर जोर दिया। वस्तुतः देखा जाय तो दोनों के सामने समस्या यह थी कि स्वतंत्र भारत में मनुष्यों के पारस्परिक सम्बन्ध किस आधार पर संगठित हों, कि उनके पूर्ण विकास की सम्भावनाएँ कुटित न हो जायें। दोनों धाराओं ने मनुष्य-जीवन की आवश्यकताओं के भिन्न-भिन्न पक्षों पर एकान्गी जोर देकर विपरीत दिशाओं में विकास किया। इस प्रकार, जब हमें स्वाधीनता मिली, उस समय हिन्दी-साहित्य विभिन्न प्रवृत्तियों में बँटकर रचा जा रहा था। दोनों पक्षों के लेखकों में अपने-अपने मतवाद का दुराग्रह इतना अधिक रहा है कि स्वाधीनता प्राप्ति की घटना और उसके बाद के ये आठ वर्ष उनकी दृष्टि में अनदेखे ही गुजर गये हैं।

मेरे कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि प्रगतिवादी, प्रतीकवादी, प्रयोगवादी और पुराने छायावादी साहित्यकारों को अपने मतभेद भुलाकर 'स्वतन्त्रता' के गीत गाते रहना चाहिए था या कि कथा-साहित्य में 'स्वतन्त्रता-दिवस' के समारोहों का चित्रण करना चाहिए था। कुछ लेखकों ने ऐसी सामयिक रचनाएँ भी कीं, किन्तु उनका कोई साहित्यिक मूल्य नहीं है। मेरे कहने का आशय केवल इतना है कि स्वतन्त्रता प्राप्ति से पहले सामाजिक जीवन को किसी नये, अधिक मानवीय आधार पर संगठित करने के बारे में जो विचार-मंथन हो रहा था, स्वतन्त्रता प्राप्ति करने के बाद उसकी कोई विपद, समन्वित कल्पना साहित्य में वे नहीं दे सके। अपने-अपने मतवादों के दुराग्रहों से प्रेरित होकर हिन्दी लेखक दोनों में बँटते गये, और जीवन-वास्तव को चित्रित करने के स्थान पर अपने-अपने दलगत विचारों की ही विवृत्ति करने लगे। प्रगतिवादियों ने यह माना ही नहीं कि भारत पूर्णतः स्वतन्त्र हो गया है, इसलिए उनके आगे कोई नई समस्या नहीं उठी। गुलामी के विरुद्ध अपनी आवाज़ उठाते समय अब वे अंग्रेजों की जगह काँग्रेसियों का नाम लेने लगे। प्रतीकवादी-प्रयोगवादियों के सामने देश की आजादी या गुलामी का कभी कोई प्रश्न ही नहीं रहा। व्यक्ति-स्वातंत्र्य के नाम पर उसका मौलिक विरोध साम्यवाद से है, अतः देश गुलाम है तो, और आजाद है तो, अन्ततः उनको इससे कोई सरोकार नहीं। देश में प्रगतिवादी विचारधारा का होना ही उन्हें सबसे अधिक अकल्याणकारी खतरा दीखता रहा है; और वे चाणक्य की भरहू विद्या खोजकर उन सभी नैतिक और सामाजिक तन्त्रों का भारतीय मानव की नसों में उन्मूलन करने के लिए कटिबद्ध होकर अपने लेखन द्वारा अन्तर्दोलन करते रहे हैं, जिनके प्रति प्रगतिवाद ने हूने उद्बुद्ध किया था। इस प्रकार स्वाधीनता ने देश और साहित्य के नामों को सम्भ्रान्त उठाया था, उनकी ओर इस बीच हमारे साहित्यकारों का ध्यान बहुत कम गया है।

ये समस्याएँ क्या हैं? स्वतन्त्र होने के बाद भारतीय जीवन के पुनर्निर्माण का प्रश्न हमारे आगे सबसे बड़ी और मौलिक समस्या है। समाज का नया निर्माण 'डिमाँ-नेटिक'—व्यक्ति-समन्वय के आधार पर ही, इसके बारे में ही मत नहीं है। लेकिन भावना और मानवीय व्यवहार के स्तर पर हमें समझने कितने लोग हैं? समाज के नवनिर्माण का अर्थ ही है कि समाज में नये सम्बन्धों की स्थापना हो। वे नये सम्बन्ध केवल अर्थ-

नीति तक ही सीमित न हों, बल्कि समग्र सामाजिक जीवन में मनुष्य जितने अग्रगण्य सम्बंधों में एक दूसरे के सम्पर्क में आते हैं, उन सब का नियमन एक 'डिमाँक्रेटिक भावना' के अनुसार हो। युग-जीवन की आकांक्षाएँ व्यक्ति और समाज जीवन के हर क्षेत्र में और हर स्तर पर इस समस्या के नही और मानवीय समाधान की अपेक्षा रखती हैं। राजनीति या समाज-व्यवस्था के क्षेत्र में ही नहीं, भावना और संस्कृति के सूक्ष्मतर, अध्यात्मिक क्षेत्रों में भी इस समस्या का समाधान हमें पाना है। अर्थात् सच्चे 'डिमाँक्रेटिक' जीवन का निर्माण तभी सम्भव है, जब हमारी भाव-प्रतिक्रियाएँ भी इतनी सचेत और उदात्त हों कि किसी भी परिस्थिति में हम समानता के व्यवहार को न त्यागें। ऐसी व्यवहार हमारे सहज सत्कारों का अंग बन जाए। यह बड़ी व्यापक समस्या है और इसके अग्रगण्य रूप हैं। भारतीय समाज ऐसे नये जीवन के निर्माण के लिए संघर्षशील है। हिन्दी साहित्य का स्वर यदि इस बीच मतवादी आग्रहों के कारण विश्रुंखल न होता तो हमारे लेखक इस समस्या को जीवन की समग्रता में झनकाने का अपनी-अपनी दृष्टि में प्रयत्न करते, और तब हम स्वाधीनता के बाद के साहित्य को एक अर्थ में विशिष्ट कह सकते। किन्तु जो अवस्था रही है, उसको सामने रखकर ऐसा कहना सत्य नहीं होगा।

स्वाधीनता के बाद जीवन ने जो मोड़ लिया है और हमारे आगे भावी विकास की संभावनाओं के जो द्वार खुले हैं, उन्होंने जीवन-वास्तव को यथार्थ और मूर्त ढंग से प्रतिबिम्बित करने के लिए साहित्यकारों के आगे कलानिर्माण की नई समस्याएँ पैदा कर दी हैं, इस बात के प्रति किसी-किसी लेखक ने ही जागरूकता दिखाई है, अन्यथा अधिकांश लेखक स्वाधीनता से पहले के अपने पुराने ढर्रे पर ही चल रहे हैं। इसीलिए साहित्य और जीवन की गति में वैषम्य दीखता है।

लेकिन इस वैषम्य के बावजूद कुछ ऐसी कृतियाँ रची गई हैं, जो अपने आपमें महत्त्वपूर्ण हैं। यज्ञदान या उपन्यास 'मनुष्य के रूप', नागार्जन का उपन्यास 'व्यसनमा', जैनेन्द्र या उपन्यास 'भुवना', कृष्णदेवनाथ रेणु या पहला ही उपन्यास 'मत्त आँचव', उद्यमकर भद्र या उपन्यास 'माधुर, अहं और अनप्य' तथा उपन्यास 'जोर्गी या नया उपन्यास 'महाज का पृथ्वी' सभी कृतियाँ हैं, जो स्वाधीनता ने पहले के कथा-साहित्य की श्रेष्ठतम कृतियों के मुकाबले में रखी जा सकती हैं। प्रसन्नद काव्योपे उपन्यासों ने इन उपन्यासों का शिवा ही अधिक विकसित नहीं है, बल्कि युग-जीवन की अनेक केन्द्रीय समस्याओं की कलात्मक अभिव्यक्ति भी उनमें अधिक प्रादु, यथाय और अभिनव है। साधारणतया काव्य-साहित्य के बारे में ऐसा नहीं कहा जा सकता, यद्यपि दोनों पक्षों के मतवादी काव्य को लेकर ही अधिसार विचार-वृद्ध करते रहे हैं। लेकिन यह निर्विवाद है कि 'कामायनी', 'पल्लव', 'आभ्या', 'परिमल', 'अनागिका', 'कुरुश्रेष्ठ' या 'सकेत' के नूतनानों की कृतियाँ इस बीच विरल ही रहीं। नाट्य-साहित्य में अग्रदीनचन्द्र माधुर के 'कोणार्क' के आंतरिका और कोई विशिष्ट कृति नहीं रची गई, यद्यपि उदयकर भद्र, लक्ष्मीना रायण मिश्र तथा ज्येष्ठनाथ 'अक्षक' के नाटकों और एकांकियों का स्तर पहले से कुछ अधिक

ऊँचा अवश्य हुआ है। और लेखकों में भी नाट्य-साहित्य की रचना के प्रति आज पहले की प्रवृत्ति अधिक उत्साह है। कहानियों में भी साधारणता ही अधिक मिलती है। असाधारण कोटि की कलात्मक कहानियाँ गिनती की ही लिखी गई हैं।

इस प्रकार स्वाधीनता के बाद का हिन्दी-साहित्य अभी किसी विशिष्ट, किन्तु व्यापक, मूलभूत विचार में उत्प्रेरित साहित्य नहीं है, बल्कि स्वाधीनता में पहले ही उसकी विभिन्न विचारधाराओं और प्रवृत्तियों में जो दृष्टिगत संकीर्णता आ गई थी, उससे ही सीमाबद्ध है। लेकिन उपन्यास और नाटक के क्षेत्रों में ये सीमाएँ टूटने लगी हैं और नये और पुराने प्रतिभाशाली रचनाकार हिन्दी-साहित्य को पुनः युग की नई आकांक्षाओं का समर्थ वाहन बनाने की आवश्यकता के प्रति जागृक होते जा रहे हैं।

— जुलाई, १९५५

भारत की जन-नाट्यशाला

कलाओं के संगठन की बात उठाई तो बार-बार जानी है, लेकिन उसके वुनियादी पहलू को हमेशा नजरअन्दाज किया जाता है। लम्बी-चौड़ी योजनाओं में भी उस तत्त्व की कमी रहती है जो अमल में लाये जाने पर कला के अन्दर प्राण फूंक सकता है, उसे टिकाऊ और प्रभावशाली बना सकता है। इन योजनाओं में दो दृष्टिकोण प्रधान रहते हैं: व्यावसायिक लाभ और अवकाश-भोगी वर्ग का मनोरंजन। लेकिन आज के समाज में यह बात निर्विवाद है कि ये दोनों प्रेरणाएँ (incentives) कला को उत्तरोत्तर विकास अथवा स्थायित्व का गुण नहीं प्रदान कर पातीं, कुछ दिनों चमक-दमक दिखाकर कला के विविध रूप मरझाने लगते हैं। इसलिए कला को सप्राण, सजीव, सबल और विकासोन्मुख बनाने के लिए हम अपनी इन योजनाओं में से वे दोनों प्रेरक शक्तियाँ निकाल देनी होंगी और उनके स्थान पर मूल तत्त्वों को रखना होगा। ये मूल तत्त्व आधुनिक जीवन की वास्तविकता की चेतना पर आधारित हैं, इस कारण अधिक गतिशील (dynamic) हैं।

ये मूल तत्त्व क्या हैं? हमारी कला को भारतवर्ष के तीस-पैंतीस करोड़ किसान-मजदूर और निम्न-मध्यमवर्ग से 'प्राण-सम्बन्धित' होना चाहिए, क्योंकि समाज का यह वर्ग ही आज ऐतिहासिक दृष्टि से समाज की असंगतियों पर विजय प्राप्त कर एक नये समाज का निर्माण करने की क्षमता रखता है, पूँजीपति वर्ग या उपजीवी, अवकाशभोगी वर्ग की क्षमता अब समाज को आगे बढ़ाने में नहीं बरन् पीछे हकेलने में ही शेष रही है। अतः यदि कला शोषित वर्गों से अर्थात् जनता से 'प्राण-सम्बन्धित' हो गई तो समझना चाहिए कि वह इतिहास के साथ कदम मिलाकर चलने लगेगी और समाज की प्रगति में सक्रिय-सचेत रूप से सहायक होगी। इस कारण टिकाऊ भी होगी। अब प्रश्न उठता है कि जनता से 'प्राण-सम्बन्धित' होने के लिए कला के रूप-विधान में किन परिवर्तनों की आवश्यकता पड़ेगी? इसके लिए यहाँ केवल इतना ज्ञानता जरूरी है कि नई कला का सम्बन्ध मनुष्य के भाव-जगत् से है, अतः कला को जनता की आध्यात्मिक आवश्यकताओं का निरूपण कर उसके भाव-जगत् के धरातल को उठाने का प्रयत्न करना होगा, ताकि जनता में तन्जीवन अथवा नये समाज का निर्माण करने में कल्पना स्पष्ट हो जाय। आज उसका यही सबसे बड़ा ऐतिहासिक लक्ष्य है।

कला के निर्माण के मूल में व्यावसायिक लाभ तथा उपजीवी वर्ग के कुतिल मनोरंजन के स्थान पर शोषित जनता की आध्यात्मिक क्षुधा को स्वास्थ्यकर मानसिक भोजन

दान करने तथा जनता को अपने मौजूदा तथा भावी कार्य के प्रति मजबूत और सचेत बनाने का तत्त्व चाहिए।

जनता में कला का 'प्राण-सम्बन्ध' स्थापित करने के लिए जनता के आध्यात्मिक जीवन को हमें हर पहलू से समझना होगा। इस जनता के आर्थिक-शोषण की कहानी में तो सभी परिचित हैं, यद्यपि वे यह नहीं जानते कि इस आर्थिक शोषण के साथ-साथ जनता का आध्यात्मिक शोषण कितना गहरा हुआ है। यह ठीक है कि हिन्दुस्तान में पूँजीवाद के प्राने से उत्पादन के तरीकों में उन्नति हुई है और कई क्षेत्रों में उत्पादन बढ़ा भी है, लेकिन उसके अनुपात में यहाँ की 'मानसिक संस्कृति' नहीं बढ़ पाई, यद्यपि सामाजिक नियम के प्रनुसार ऐसा होना आवश्यक था, वैसे देखने को 'शिक्षित बेकारों' की समस्या ने विकट रूप धारण कर लिया है, जब कि शिक्षित-वर्ग जनता की संख्या में पाँच-सात प्रतिशत से ज्यादा नहीं है। इसका कारण साम्राज्यवादी शोषण और पूँजीवाद का अनैसर्गिक विकास कहा जा सकता है। आर्थिक शोषण से गरीबी पैदा हुई है, और इस गरीबी ने जनता को शिक्षा, सामाजिक पिछड़ेपन, भावात्मक शून्यता और रोगों का शिकार बना दिया है। जनता का भाव-जगत् ऊसर बन गया है, रक्ष एवं अनुर्वर; उसकी उच्च सुखमय जीवन की अभिलाषा पर आँका और सन्देहों का पाला पड़ा हुआ है, उसका कल्पना-जगत् एक ऐसा मरु-स्थल बन गया है जहाँ मृगमरीचिका के भी दर्शन नहीं होते, उसके हृदय की आकांक्षाओं की सरिता, जिसमें उज्ज्वल भविष्य का श्वेत चन्द्रमा अपना प्रतिबिम्ब डालकर उसकी लोल लहरों को अपनी ओर खींचता रहता था, अब शुष्क पड़ी है। यहाँ पर वाक्यालंकार का प्रयोग नहीं किया जा रहा, क्योंकि विक्षिप्त बना देने वाली जिस आध्यात्मिक धुंधा की पीड़ा से आज हमारी जनता उद्ध्वान्त और किकर्तव्य-विमूढ़ बनी हुई है, उसके जीवन की आन्तरिक विशृंखलता की अभिव्यक्ति के लिए यही भाषा सुगम है।

इस पर एक और पहलू से विचार करें। रेडियो, सिनेमा, नाच, थियेटर, उपन्यास, ममान्तर-पत्र, काव्य-साहित्य, कला-चित्र और स्कूल-कालेज, ये हमारी 'मानसिक-संस्कृति' के प्रभावदायक हैं, यद्यपि वे वास्तव में विविध प्रकार के तब हमारी 'मानसिक-संस्कृति' की रूप-रेखा गठने हैं। आउ के जीवन में इन कला-कृतियों अथवा सांस्कृतिक केन्द्रों का केन्द्र क्या इनका है कि वे अपनी परिधि में हमारी जनता को घेरें? इसको लोक-विपरीत, जनता की इन चीजों तक कोई पहलू प्राप्ति नहीं की उन पर्यायों तक भी नहीं है जिनमें 'प्रभो अन्तर्ज्ञान, ज्ञान हमको दीजिए', पढ़कर विद्याओं प्रभु द्वारा भेजे ज्ञान की प्रतीक्षा से सारा जीवन नजर वेता है किन्तु प्रभु ज्ञान नहीं भेजता। इसी ने स्पष्ट है कि कला, संस्कृति और साहित्य इस समय एक अवकाशभोगी वर्ग की सम्पत्ति हैं, अर्थात् जनता ने उनका कोई सम्बन्ध नहीं।

इसमें कुछ दिनों में राजनीतिक उग्र-गुथल, संगठन और प्रचार के कारण जनता में एक नई चेतना की लहर दौड़ गई है। उसकी वह तरंग-भावना जिसने सूझकर उस रागा भी सम्भव न था अब लुप्त होदी जा रही है। यह जीवन केवल विगने के लिए ही नहीं है,

वर्तक उसमें कुछ अपना भी हों सकता है, सुख और चैन मिल सकता है, इसकी अपेक्षा अनुभूति उमे होने लगी है। लेकिन इस अनुभूति और चेतना की वृत्तियाँ गहरी नहीं हो पाती, क्योंकि उसके हृदय आशंकित है, नित नये प्रश्न उठकर उसके सन्देहों को मजबूत करते रहते हैं। जनता सोचती है, 'क्या यह सच है ? क्या यह कभी सम्भव हो सकेगा ? यह सब कैसे हो जायगा ?' इन प्रश्नों के मूल में सन्देह है, उस चेतना और अनुभूति के प्रति जिसमें वे विचित्रित हो रहे हैं। नेताओं के वक्तव्य, व्याख्यान, सभाएँ, प्रदर्शन, हड़तालें, आन्दोलन इन प्रश्नों और सन्देहों का सन्तोषजनक उत्तर नहीं दे पाते। कभी-कभी ये सन्देह और भी दृढ़ हो जाते हैं, क्योंकि इन प्रश्नों के उत्तर और अपने वास्तविक जीवन में जो तारतम्य, जो संगति, जो सम्बन्ध है, उसे वह अपनी कल्पना के पर्दे पर चित्रित कर उसकी पूरी तस्वीर नहीं देख पाती। बीच की कोई-न-कोई कड़ी टूट जाती है और उसका दिल दहल उठता है। उमे सन्देह होता है, 'शायद ऐसा न हो सके !' अतः यदि जनता हमारे साथ संघर्ष में आती है, या संघर्ष में हमें अपने साथ खींच लेती है तो केवल जीवन की विपन्न परिस्थितियों से थककर खाकर, तिलमिला कर; सजग रूप से, आवश्यकता की चेतना से नहीं। इसी कारण वह अभी तक अपने दिल के पूरे होसने से संघर्ष में शामिल नहीं हो पाई, उसका नेतृत्व अपने हाथ में नहीं ले पाई।

किन्तु यह तो नहीं हो सकता कि जिस जनता ने अपने परिश्रम में आर्य-संस्कृति, बौद्ध-संस्कृति और मुगल संस्कृति जैसी तीन महान् संस्कृतियों को गढ़ा हो, सींचा हो, और जिनका भार अपनी पीठ पर वहन किया हो, उसमें स्वयं एक आध्यात्मिक क्षुधा न उत्पन्न हो गई हो। यहाँ की जनता ने अपने हाथों बड़ी-बड़ी सभ्यताओं का निर्माण किया है। इस कारण आज जब समाज की व्यवस्था ने उसे आधुनिक कला और संस्कृति से वञ्चित कर दिया है तो वह अपनी क्षुधा की तृप्ति सामन्त-काल की भग्नावशेष कला से करती है। गाँव के किसी मेले-ठेले में जाइए, किताबों की दुकानों पर ऐसे-ऐसे लेखकों की पुस्तकें मिलेंगी जिनका साहित्य-जगत में कभी कोई अस्तित्व नहीं माना गया है।

इन पुस्तकों में गाने की किताबों की अधिकता रहती है, उपन्यासों और कहानियों की नहीं। अभी जनता की मानसिक संस्कृति पिछड़ी दशा में है, इस कारण वह उन्हीं पुस्तकों को चाहती है जो कण्ठस्थ हो सकें। साहित्य के विविध रूप-विधानों से उसका अभी-तक परिचय नहीं हो पाया। सूर, तुलसी, कबीर और मीरा, ये ही कुछ बड़े-बड़े कवि हैं जो जनता तक अपनी पैठ कर पाये हैं, आज के कवियों की वहाँ गति नहीं। इससे दो बातें साबित होती हैं : पहली तो यह कि आधुनिक समाज ने हमारे लेखकों के साहित्य का जन-आधार अत्यन्त नञ्चित कर दिया है, दूसरी यह कि आज की जनता की विकृत, मृतप्राय संस्कृति और हमारे लेखकों की संस्कृति में उसने जमीन-शासमान का अन्तर पैदा कर दिया है जिससे वे एक-दूसरे के सम्पर्क में आ ही नहीं पाते। फलतः हमारी सामान्य अथवा मजदूर जनता को साहित्य के अन्दोलन और बुद्धिमत रूप में ही सन्तोष करना पड़ता है।

इसके अतिरिक्त दृश्य-कलाओं को भी इस जनता में प्राचीन परिपाटी अपने विकृत

रूप में चली आ रही है। इन दृश्य-कलाओं में नाटक और नृत्य मुख्य हैं।

जनता की नाट्यशालाओं के कई रूप हैं—रामलीला, रासलीला, भेंड़ती, स्वाँग, नौटंकी। ये नाट्यशालाएँ अपने जर्जरित रूप में हमारी जनता के हृदय में गत वैभव की स्मृति ताज़ी करती रहती हैं, उसको अपने ग्रन्थकारस्य, प्रताड़ित जीवन में प्रेम पालन के उत्प्रेरित करती हैं और छिछले-अग्लील मनोरञ्जन द्वारा उनके मानवी हृदय को गृधगुदा कर उनकी आध्यात्मिक क्षुधा को ज्ञान्त करती रहती हैं। इन नाट्यशालाओं तक आधुनिक जीवन की प्रकाश-किरणें नहीं पहुँचीं। यद्यपि जमाना बदल गया, पर वे आज भी अकबर और रागा प्रताप के सामन्ती काल की मृत-श्वास भर रही हैं। इन नाट्यशालाओं में बड़े-बड़े सामन्तों, शूरमाओं, अवतारों के पराक्रम के दृश्य रहते हैं, उनके विरद् गाये जाते हैं—मजदूर और किसान समभते हैं कि संसार से पराक्रम उठ गया; प्रजावत्सल, प्रजा की पुत्र-तुल्य रक्षा करनेवाले नरेश नहीं रहे, अतः प्रजा गरीब हो गई। इस प्रकार यह प्राचीन सामन्तों की कीर्ति-गाथा जनता की साम्राज्य-विरोधी भावना को भी विकृत ढङ्ग से सन्तुष्ट करती है। वह साम्राज्यवादी शोषण से अस्त है, उसे नहीं चाहती; लेकिन यह दशा बद-लेगी कैसे इसका उत्तर उसे भविष्य की आवश्यकताओं की ओर नहीं ले जाता बल्कि पुरातन के आदर्श-पूर्ण जीवन को पुनः पाने की टीस-भरी आकांक्षा पैदा कर देता है। फिर, नाट्यशालाओं में आधुनिक जीवन का उपहास भी किया जाता है, वी० ए० पास बीवी या बिलायत से लौटे हुए बेटे की छीछालेदार हाँसे तो सभी ने देखी होगी, किन्तु शिक्षा, मशीनों, स्त्रियों की स्वतन्त्रता आदि का मजाक भी उड़ाया जाता है। जनता समझती है कि चूँकि प्राचीन रहन-सहन, रसम-रिवाज आचार-विचार नहीं रहे, बदल गये, इस कारण उसका जीवन सुख-सुख और शान्त हो गया है। जनता सामाजिक जीवन और आधुनिक जीवन को तुलना में देखने से बचने का प्रयत्न करती है। परन्तु जनता के मन में एक प्रकार का अज्ञान है जो उसे अज्ञानता से बचाने में असमर्थ है। लेकिन संगति नहीं बैठती, भावी-जीवन की कल्पना मूर्तिमान नहीं हो पाती। जो भी ईश्वर तकती है जब कि उसका जीवन एक तो बंसे ही विच्छिन्न है, उस पर ये नाट्यशालाएँ, सान्त की पुस्तकें और दूसरी एजेन्सियाँ धर्म और ईश्वर, देव, कुरान और ऋषि-वाक्यों की झाड़ लेकर उसमें जीवन-विरोधी विचित्र उत्पन्न करके उसके जीवन को और भी विच्छिन्न बनानी रहती हैं। राष्ट्रीय आन्दोलन, मजदूर-सङ्घों और विनामन-समाजों का इस जनता पर कितना भी प्रभाव क्यों न हो किन्तु इन नाट्यशालाओं तथा अन्य जीवन-विरोधी-विश्वास उत्पन्न करने वाली एजेन्सियों का भी कम प्रभाव नहीं है। हमने स्वयं देखा है कि दस-दस गाँव के बालक, जवान, बूढ़े-पूष्य (और कभी-कभी स्त्रियाँ भी) जाड़े-पावले में ठिठुरते हमारा ही तो दाद में रामलीला, रासलीला, स्वाँग या नौटंकी देखने को पहुँचते हैं। कौन शक्ति उन्हें वहाँ बरबस खींच ले जाती है? निरसन्देह उसकी आध्यात्मिक क्षुधा, या कहिए कि जीवन को विच्छिन्नताओं का भूलकर कुछ मनोरञ्जक क्षण गुजारने की लालसा। ये क्षण उनके जीवन में बड़े क्षीमता होते हैं, इसलिए इन क्षणों में वे जो कुछ भी

देखते या मुनते हैं उनके मानस-पट पर उसकी मधुर-स्मृति अमिट प्रभाव छोड़ जाती है, उनकी भावनाओं को अपने अनुकूल बना लेती है। इन जन-नाट्यशालाओं का यह प्रभाव (या दृष्टप्रभाव) पड़ता है। इन एजेंसियों द्वारा प्रतिक्रिया अपने लक्ष्यवेष में जनता के मस्तिष्क पर आच्छादिन हो जाती है और उसमें चेतना की रोशनी नहीं घुसने देती। हम लेखकों ने इस ओर बहुत कम ध्यान दिया है, क्योंकि अभी तक हम इस बात को ठीक तरह से नहीं समझ पाये हैं कि हमारी जनता के सामाजिक, राजनैतिक और आर्थिक जीवन के वैषम्य में जहर की तरह घुल-मिलकर 'मानसिक तथा आध्यात्मिक प्रतिक्रिया' कितने सरल तथा निर्बोध रूप में उभरे और भी खोखला और निस्पन्द बनाती जा रही है। कारण स्पष्ट है कि हमने कभी यह जानने की कोशिश नहीं की कि जीवन की प्रत्येक करवट में एक बाह्य कार्य-कारण सम्बन्ध है। इसी का सीधा परिणाम है कि जन-आधार पर किये गये कलाओं के सङ्गठन का विचार हमें आज भी आन्दोलित नहीं करता।

(२)

इस लेख में हमें अन्य कलाओं के सङ्गठन पर विचार न कर केवल नाट्यकला पर ही विचार करना है। यह मेरा विश्वास है कि जनसाधारण तक कलाकृति पहुँचाने में नाटक ही सबसे ज्यादा सहायक हो सकता है और प्रचार के साधनों में केवल नाटक या नाट्यशाला ही सामूहिक प्रभाव डालनेवाला एक गंगा साधन है जिस पर लेखकों का अधिकार हो सकता है; अन्यथा रेडियो, सिनेमा, प्रेस आदि अन्य सभी आधुनिक साधनों पर सरकार का नियन्त्रण है और उनका प्रयोग जनता की चेतना, उसकी कला या सौन्दर्य-भावना को परिष्कृत करने में कम किन्तु कुण्ठित करने में अधिक होता है। ये साधन साम्राज्यवादी-पूँजीवादी असत्य, सामाजिक दकियानुसीपन, जर्जर सांस्कृतिक रूढ़ियों तथा धार्मिक कठ-मूलापन को बना-संवारकर, सुन्दर आदर्शवादी शब्दों के आवरण में ढँककर उसे सत्य का रूप देकर जनता के सामने पेश करते हैं। यह खोटा सिक्का बहुत दिनों से चल रहा है, चलता जा रहा है। नाट्यशाला का भी इस कार्य के लिए प्रयोग किया जाता है। लेकिन नाट्यशाला में खले जानेवाले नाटक के लेखक पर कुछ दायित्व होता है; वह जनता और साहित्य की धारा से एकदम विमुख नहीं हो पाता, और अगर होता है तो उसके साहित्यिक जीवन का पीछा पनपने नहीं पाता। इसके अतिरिक्त नाटक का महत्त्व और भी कई दृष्टियों से बहुत ज्यादा है। नाट्यशाला द्वारा ही जनता से सजीव सम्पर्क स्थापित किया जा सकता है, सिनेमा या रेडियो से नहीं, कम-से-कम अभी तो नहीं। सजीव पात्रों का अभिनय दर्शकों को ज्यादा प्रिय लगता है और वे उसके द्वारा पात्रों के साथ एक सजीव सामीप्य भी अनुभव करने लगते हैं। बोले हुए शब्द में जादू की-सी शक्ति होती है, और जब नाट्यशाला में स्त्री पुरुषों के सजीव दृष्ट ने ही जड़ मुनने की मिलने हैं, उनके सजीव शरीर ही रूपक रखते हैं, तब दर्शक जनता उनके साथ इनके नव-रच का अनुभव करने लगती है, गानो पात्र और दृशक दोनों एक विराट् स्वयं में भाग ले रहे हों। इसीलिए योरोप, अमेरिका या चीन के लेखकों ने अपने प्रचार और रचनात्मक कार्य में नाट्यशाला को प्रमुख स्थान दिया है। यहाँ इन्होंने

लैण्ड, अमेरिका और चीन के उदाहरण यह बताने के लिए काफी होंगे कि जन-नाट्यशालाएँ प्रचार और सांस्कृतिक उन्नति की कितनी प्रभाव-पूर्ण केन्द्र बन सकती हैं।

युद्ध छिड़ने से पहले इङ्ग्लैण्ड और अमेरिका के कम्युनिस्ट, सोशलिस्ट तथा प्रजा-तन्त्रवादी लेखक युद्ध और फ़ासिज्म के खतरे के विरुद्ध एक संयुक्त मोर्चे में सम्मिलित हो गये थे। उन्होंने फ़ासिस्ट प्रतिक्रिया के प्रति जनता को सचेत करने के लिए नाटक को अपना मुख्य साधन बनाया, साथ ही परिपाटी के बोझ से दबे उसके मृतप्राय जीवन का उद्धार भी किया।

इङ्ग्लैण्ड में इब्सन और वर्नडशाँ के नाटकों ने रूपक शैली में क्रान्तिकारी परिवर्तन तो किये थे, पूँजीवाद की ध्वजियाँ तो उड़ायीं थीं, परन्तु वे मौजूदा संकट का कोई हल न पेश कर सके। इसके अतिरिक्त अन्य थियेटर व्यावसायिक दृष्टि से चलते थे। वे दृश्यों की तड़क-भड़क, प्रधान पात्र अथवा पात्री की वैयक्तिक प्रातिभा पर ही अधिक जोर देते थे और उनका उद्देश्य धन कमाना अधिक, जीवन की अभिव्यंजना करना कम था। इसलिए वहाँ के प्रगतिशील लेखकों ने 'लेफ्ट थियेटर' की नींव डाली। वाद में संयुक्त मोर्चे के दिनों में उसका नाम 'यूनिटी थियेटर' कर दिया गया। इस थियेटर में जो नाटक खेले गये उनमें ट्रिटियाजॉवका 'रोडरचाइना', गोर्की का 'मदर', स्टीफन स्पेन्डर का 'दी ट्रायल ऑफ ए जज', बिलफ़ॉर्ड ऑडेट का 'वेस्टिंग फॉर लेफ्टी' आदि अनूदित तथा मौलिक नाटक प्रसिद्ध हैं। इन नाटकों की यह विशेषता है कि इनके प्रधान-पात्र उच्चवर्ग के नहीं बरन् श्रमिकवर्ग के होते हैं। रंगमंच पर श्रमिक वर्ग का प्रवेश नाटकीय विकास की एक महत्त्वपूर्ण घटना है। इन नाटकों से कला में एक नये जीवन, एक नये सौन्दर्य की प्रतिष्ठा हुई है। अमेरिका में क्रान्तिकारी नाटक की उन्नति एक दूसरे प्रकार से हुई। वहाँ पहले प्रचार-थियेटर की नींव पड़ी। छोटे-छोटे प्रचारात्मक, क्रान्तिकारी नाटक अभिनीत किये गये। इनमें जोश तो बहुत रहता था, लेकिन कला या अभिनय-कौशल कम। इसका कारण यह था कि अपनी प्रारम्भिक अवस्था में वहाँ के क्रान्तिकारी थियेटर ने पूँजीवादी (व्यावसायिक) रंगमंच की शैली और वस्तु दोनों से अपने को मुक्त करना चाहा—मुक्त ही क्यों प्रतिक्रियावश उसकी शैली के सद्गुणों का भी बहिष्कार कर दिया। उसके संगठन कर्त्तव्यों का विश्वास था कि एक क्रान्तिकारी थियेटर के अन्दर प्रचार वृत्ति की प्रधानता ही मुख्य नीज है और कलाहीनता तथा अभिनय की अनुचालना ही उसका विनिष्ट एक स्वानाधिकारिक नज़ है। यह परिस्थिति अग्रिम दिनों तक न रह सकनी थी, न रही, और वहाँ क्रान्तिकारी थियेटर में भी फला में अपना स्थान प्राप्त कर लिया। इस थियेटर ने हजारों मजदूरों में नाटक व्यवस्था की प्रवृत्ति उत्पन्न कर दी। मजदूर-श्रमिकों ने थियेटर का सम्बन्ध स्थापित कर दिया। वहाँ के क्रान्तिकारी थियेटर की एक विशेषता यह भी थी कि उसने ऐसे चलते-फिरते थियेटर स्थापित किये थे जिनमें रंगमंच की तड़क-भड़क नहीं रहनी थी, केवल छोटे-छोटे व्यंग्य-अहसस खेले जाते थे, जिन्हें पात्रों की अव्यक्तता भी नहीं पड़नी थी, साधारण मजदूर ही कहीं भी इकट्ठे होकर अभिनय कर लेते थे। बने बड़े-बड़े नाटक थियेटर-हॉल के अन्दर ही खेले

जाते थे। इन नाटकों का प्रभाव सीधा और तीव्र होता था। इन नाटकों के कथानक मजदूरों के जीवन से सम्बन्ध रखने वाले होते थे। अमेरिका के प्रसिद्ध लेखक लाउसन, डॉसन, पैसास, माइकेल गोल्ड, वेकमैके, पीटर मार्टिन, स्कलार क्लिफ़र्ड आर्डेट्स आदि इन नाट्य-शालाओं के लिए नाटक लिखने और उनका अभिनय करने में पूरी सहायता देते रहे हैं।

चीन में क्रान्तिकारी जन-नाट्यशाला का जन्म और विकास बिल्कुल भिन्न परिस्थितियों में हुआ। चीन एक कृषि-प्रधान देश है—अशिक्षित, पिछड़ा हुआ और अन्ध-विश्वासों में डूबा हुआ। उसकी समस्याएँ बहुमुखी हैं। लेकिन जापानी साम्राज्यवाद के आक्रमण ने वहाँ की सोयी हुई जनता में चेतना और आत्माभिमान की एक क्रान्तिकारी लहर दौड़ा दी, उसमें ऐक्य और संगठन पैदा कर दिया, और वह दैत्य की तरह आक्रमणकारी का मुकाबला करने के लिए उठ खड़ी हुई। इस कार्य में क्रान्तिकारी नाट्यशाला ने बड़ा सहायनीय हिस्सा लिया है। चीन की क्रान्तिकारी नाट्यशाला एक साथ ही आज जापान विरोधी भावना, शिक्षा, नवजाग्रति और संगठन की विद्युत-केन्द्र बन गयी है, जहाँ से आम जनता के हृदयों में आधुनिक जीवन की प्रकाश-रेखाएँ पहुँचायी जाती हैं और उनके जापान-विरोधी निश्चय को दृढ़ बनाया जाता है। इस समय चीन के सभी क्रान्तिकारी नाटकों का मौजूदा चीन-जापान युद्ध से ज़रूर सम्बन्ध रहता है, क्योंकि यही इस समय वहाँ की सबसे बड़ी वास्तविकता है। शहरों में कॉलेजों के प्रोफ़ेसर, नाट्यकार, कवि, सिनेमा के अभिनेता और अभिनेत्रियाँ इन नाटकों के लिखने और अभिनय करने में मदद दे रहे हैं, और गाँवों में नौजवानों की नाटक-मंडलियाँ जिन्हें चीन में Jen Min-kang Erh-Chih-She अर्थात् 'जनता की जापान-विरोधी नाटक-समिति' कहते हैं—जिले-जिले और गाँव-गाँव में क्रान्तिकारी नाटक खेलती फिरती हैं। शहरों के नाटकों में तो टिकट लगाया जाता है, और उसकी आय चीन के युद्ध-फ़ण्ड में दे दी जाती है; लेकिन गाँवों में टिकट नहीं रहता। गाँवों के नाटकों में पर्दे बगैरह भी नहीं होते और वे मैदान में खेले जाते हैं। तीन घण्टे के प्रोग्राम में मुख्य नाटक के अतिरिक्त प्रहसन, व्यंग्य और क्रान्तिकारी नृत्य और संगीत भी रहता है। वहाँ 'आक्रमण', 'मंचूरिया-विजय' और '१८ सितम्बर से' आदि उपनाटक बहुत प्रसिद्ध हैं। उनके शीर्षक से ही पता लग जाता है कि चीन-जापान युद्ध की मुख्य-मुख्य घटनाओं से उनका सम्बन्ध है। इनमें जापानी आक्रमण के अमली दण्डिणाम, जापानियों के पात्रिः अन्वाचार, चीनी जनता के ऐक्य और निश्चय के गन्दर दृश्य रहने हैं। क्रान्तिकारी नृत्य इन नाटकों के प्रभाव को और भी बढ़ा देते हैं। लाय र्दान में 'न्यूयन-मोर्नान्त्य' और 'बगल गसियों का नृत्य' बहुत प्रचलित हैं। इनमें जापानी आक्रमण के विरुद्ध जनता के गन्दरत भावों और भावों लाय चीन में उद्योगीकरण होने से उत्पन्न मूल-समृद्धि की कल्पना के दृश्यों का प्रदर्शन रहता है। इन नाटकों में निरर्थक शक्ति नहीं रहती। यद्यपि चीनी जनता के मौजूदा जीवन से सम्बन्ध रखने वाली बातें होती हैं, जिनके द्वारा उसके हृदय में उठने वाले प्रश्नों और संवेदनों का सन्तोषप्रद उत्तर दिया जाता है; उसकी अकर्मण्यता, उसके अन्धविश्वासों

को तोड़कर उसे जनता के स्वतन्त्र राज्य की स्थापना के वास्ते लड़ाई के लिए तैयार होने को प्रेरित किया जाता है। इसमें सन्देह नहीं कि इन नाटकों ने चीन की जनता को न्याय, शान्ति, स्वतन्त्रता और समानता के एक भावी जीवन की कल्पना प्रदान की है। इन नाटकों में उच्च कला का अभाव रहता है, लेकिन उनकी कला इसी में निहित है कि वे आज चीन की विशाल मूक जनता की कल्पना में जीवन की सम्भावनाओं की एक नयी दुनिया बसा रहे हैं, उनमें आजाद रहने का निश्चय भर रहे हैं। चीन जिन परिस्थितियों में फँसा है उनमें एक ऊँची-से-ऊँची कला का लक्ष्य इससे ज्यादा ऊँचा नहीं हो सकता। यह बात नहीं है कि चीन के महान् कलाकार 'शाश्वत गीत' रचने के लोभ में इस महान् जागरण के प्रति उदासीन हों, या अशिक्षित ग्रामीणों के लिए उनकी ही भाषा में नाटक लिखने से विमुक्त होते हों। नहीं, ठीक इसके विपरीत चीन के महान् आलोचक और प्रसिद्ध लेखक इन नाट्य-समितियों के लिए नाटक लिखने में पूरा सहयोग दे रहे हैं।

संक्षेप में इन उदाहरणों से तीन बातें स्पष्ट हैं—पहली तो यह कि वहाँ जन-नाट्य-शाला की उपयोगिता और महत्त्व के प्रति प्रगतिशील लेखक सचेत हैं और अपने-अपने यहाँ की विशेष परिस्थितियों को ध्यान में रखकर जन-नाट्यशालाओं का विकास कर रहे हैं; दूसरी यह कि इन जन-नाट्यशालाओं के नाटकों में राजनीतिक नाटकों की प्रधानता रहती है; तीसरी यह कि श्रेष्ठ-से-श्रेष्ठ कलाकार और नाटककार इस प्रकार के नाटक लिखने में लज्जित ही नहीं होते बरन् पूरा उत्साह दिखाते हैं।

अन्य देशों की जन-नाट्यशालाओं के अनुभव को दृष्टि में रखकर अब हमें भारतीय रंगमंच की वर्तमान दशा और उसके भावी रूप पर विचार करना चाहिए।

प्राचीन भारत में नाट्यशाला का चाहे जो स्थान रहा हो, लेकिन आधुनिक युग में तो उसकी अपेक्षा ही की गयी है। वेग बंगाल, गुजरात, महाराष्ट्र, आन्ध्र तथा अन्य प्रान्तों में गिद्धली, जताद्वी के उत्तराह्व में ही रंगमंच स्थापित करने की कोशिश हुई है किन्तु वे अधिक सफल नहीं हो सकी हैं—कम-से-कम वे एक जन-नाट्यशाला का निर्माण करने में एकदम असफल हुई हैं। इन रंगमंचों का उद्देश्य व्यावसायिक अथवा आधिक-से-आधिक नमाज नुधार ही रहा है, उन्होंने कभी ग्रामीण जनता में जाग्रति और शिक्षा फैलाने का उद्देश्य नामने रखकर कार्य नहीं किया; इसी कारण वे टिकाऊ भी न हो सके और व्यावसायिक क्षेत्र की अराजकता के शिकार होने लगे। कठन का तात्पर्य यह कि ये मंच रंगमंच जनता से 'प्राण-सम्बन्धित' न होकर नगरो के पंजीपति वर्ग और उच्च मध्यवर्ग की भावनाओं और विचारधाराओं के विज्ञापन केन्द्र बने रहे।

उदाहरण के लिए महाराष्ट्र की लीजिए, क्योंकि महाराष्ट्र में रंगमंच का विकास बंगाल को छोड़कर अन्य प्रान्तों की अपेक्षा ज्यादा हुआ था। वहाँ सन् १८८० में ही रंगमंच की स्थापना हो गयी थी और स्वर्गीय अन्ना साहब फिलॉस्फर को देह-रेख में पहले-पहले 'मकुत्ता' का अभिनय रंगमंच पर हुआ। उन दिनों समाज के आदसों के अनुसार स्त्रियों को रंगमंच से दूर ही रखा जाता था, अन्ध-विश्वास की पराकाष्ठा थी, अतः पुष्प

ही स्त्रियों का पार्ट भी अदा करने थे। जितने भी अभिनेता थे वे सब गायक होते थे, इस कारण नाटक में संगीत प्रधान था, अभिनय अथवा नाटक-कला एवं विचार श्रेष्ठता नहीं। किलोस्कर-संगीत-मण्डली, जो अब नाटक-मण्डली बन गयी थी, ख्याति प्राप्त कर गयी। स्वर्गीय बाल गंगाधर तिलक ने भी इस प्रयत्न की भूरि-भूरि प्रशंसा की और अपना सह-योग प्रदान किया। इन नाटकों की नाट्यकला साधारण थी, छ-सात घण्टे में एक नाटक खेला जाता था, मेकअप साधारण होता था और लालटेनों और हूडों की रोशनी होती थी। अन्ना साहब के बाद भाऊराव कोल्हटकर मण्डली के प्रधान हुए। अन्ना साहब के समय में जितने नाटक खेले गये उन सबके कथानक संस्कृत के नाटकों से लिये गये थे, किन्तु कोल्हटकर के समय में श्री गोविन्द वल्लाल देवल का प्रथम सामाजिक नाटक 'शारदा' अभिनीत किया गया। यह बाल-विवाह और धन की लिप्सा के विरुद्ध था। इसका यही महत्त्व है कि इसमें सबसे पहले समाज की समस्याएँ पेश की गयीं। इसके बाद श्रीकृष्णपाद कोल्हटकर आदि सामाजिक उत्थान के भावों से उत्प्रेरित नाटककार पैदा हुए और उन्होंने मदिरा पान, स्त्री-शिक्षा, विधवा-विवाह, अन्तर्जातीय विवाह की समस्याओं पर नाटक लिखे। ये समस्याएँ हमारे मौजूदा समाज की समस्याएँ हैं; किन्तु इन नाटकों के पान, उनके चारों ओर का वातावरण महाराजों, महारानियों और राजप्रासादों से घिरा रहता था अर्थात् समाज के उन वर्गों से जो कि आधुनिक समाज के गलित अंग हैं। इस कारण कथानक में रोचकता लाने के लिए प्रेम और प्रणय का वातावरण भी खड़ा किया गया, किन्तु ये नाटक प्रभावशाली न हो पाये। दूसरे, जनता में नाटकों की कोई पैठ न थी, वे केवल मध्यमवर्ग के मनोरंजन के ही साधन थे। इस कारण उनका भावी विकास एक बड़े संकरे रास्ते से होकर गुजर रहा था। यदि श्रीपाद कोल्हटकर के नाटकों को तड़क-भड़कदार सेटिंग, साधारण परिहास और कथानक में रहस्य-तत्व न होते तो भाऊराव कोल्हटकर की मृत्यु के बाद, जो स्त्री का पार्ट बड़ी खूबी से अदा करते थे, किलोस्कर संगीत-मण्डली बँट जाती।

इसके बाद और भी कम्पनियाँ खल गयीं, महाराष्ट्र-मण्डली और साहु-नगरवासी मण्डली इनमें से प्रमुख थीं। इनकी विशेषता यह थी कि ये गद्य में नाटक खेलती थीं। महाराष्ट्र मण्डली ऐतिहासिक नाटक खेलती थी और साहु-नगरवासी मण्डली अंग्रेजी नाटकों के आधार बनाये नाटक खेलती थी। महाराष्ट्र-मण्डली का एक नाटक 'कीचक-वध', जिसके लेखक तिलक महाराज के शिष्य के० पी० खाडिलकर थे, सरकार ने ज़ब्त कर लिया था, क्योंकि उसमें राजनीतिक बातों का भी समावेश था। ये दोनों कम्पनियाँ क्रमशः सन् १९३० और सन् १९१७ में समाप्त हो गयीं।

इस बीच में दो महान् अभिनेता उत्पन्न हुए। एक केशवराव दाते और दूसरे किलोस्कर मण्डली के बालगन्धर्व। इन दोनों अभिनेताओं के कारण महाराष्ट्र के रंगमंच में एक नया जीवन आ गया। कुछ दिनों बाद बालगन्धर्व ने अपनी अलग कम्पनी खोयी— गन्धर्व नाटक-मण्डली। खाडिलकर और रामगणेश गड्दरी आदि नाटककारों के नाटक

अत्यन्त प्रसिद्ध हो गये। बालगन्धर्व स्त्री का पार्ट करते थे। उन्होंने साड़ियाँ पहिनने के नये-नये फैशन निकाले जो कि बम्बई के कुलीन समाज में प्रचलित हो गये। वे मेकअप के लिए पैरिस से सामान मँगाने थे, अतः वेप-भूषा और साज-सज्जा के कारण उनके नाटक उच्चवर्गों में इतने सर्वप्रिय हो गये कि उन्हें डेढ़ लाख रुपए की वार्षिक आय होने लगी।

सन् १९२६ से स्त्रियाँ भी रंगमंच पर आने लगीं। प्रारम्भ में वे श्याएँ ही अधिक होती थीं, शिष्ट समाज की एक-दो ही। अब नाटक स्त्रियों के बल पर चलाये जाने लगे, कलाकारों की ओर उतना ध्यान न दिया गया। इस कारण ये कम्पनियाँ एक-एक कर टूटने लगीं और जब सवाक् फ़िल्म चल निकलीं तो रंगमंच की रीढ़ ही टूट गयी। गहाँ तक कि दो-एक वर्ष के लिए बालगन्धर्व भी फ़िल्मों में काम करने चले गये। सन् १९३६ से वे फिर अपनी नाटक-मण्डली चला रहे हैं, लेकिन अब उसमें उतनी सफलता नहीं मिल रही।

यह तो महाराष्ट्र का हाल है जहाँ का रंगमंच एक क्रम-बद्ध इतिहास का दावा कर सकता है। हमारे हिन्द प्रान्त में तो रंगमंच के विकास के लिए इतना भी नहीं हुआ है।

महाराष्ट्र के रंगमंच के विकास और ह्लास का वर्णन पढ़कर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि—

(अ) रंगमंच उच्चवर्गों की रुचि और मनोरंजन का विचार कर उन्हीं वर्गों की विचारधारा के अनुकूल नाटक खेलता रहा;

(ब) आधुनिक जीवन की समस्याओं पर किसी क्रान्तिकारी सिद्धान्त का आधार लेकर उसने आक्रमण नहीं किया;

(स) उसका उद्देश्य व्यवसायिक था, सांस्कृतिक चेतना फैलाना नहीं;

(ड) उसके ह्लास का मुख्य कारण यह था कि उच्चवर्ग सवाक् चित्र-पट की ओर भुक् गये, अतः रंगमंच का दर्शक-वर्ग उसके हाथ से निकल गया;

(ई) सवाक् चित्रपट ने रंगमंच से बाजी इस कारण मार ली कि रंगमंच में कृत्रिमता और व्यर्थ साज-सज्जा ही अधिक थी, कला-अथवा जीवन की अभिव्यंजना कम। वह केवल अभिनेता-प्रधान था, ललित कलाओं के समन्वय का स्थान नहीं। सवाक् चित्रपट की वृद्धि यह थी कि बंध टरा रंगमंच की सस्ती और छिछली कला को उससे कहीं ज्यादा घड़े पैमाने पर दिग्ग मकना था, इस कारण रंगमंच के अस्तित्व की आवश्यकता न रही।

यहाँ पर इतने द्यौरे में जानें की आवश्यकता इसलिए पड़ी कि आजकल जो लोग भारतीय रंगमंच के पुनरुद्धार की चर्चा करते हैं, उनको कल्पना में ऐसे ही वर्ग-रंगमंच की एक आदर्शपूर्ण तरबीर रहती है। मेरा विचार है कि इस प्रकार के प्रयत्न चाहे कुछ दिनों के लिए सफल हो जायें किन्तु वे एक स्थायी रंगमंच नहीं कायम कर सकते, और ऐसा सम्भव भी हो जाय तो वे जन-नाट्यशाला की नींव नहीं डाल सकते—ऐसी नाट्यशाला की जो जनता की आध्यात्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति करती हो। वे केवल व्यवसाय के क्षेत्र ही बन सकते हैं, अतः बला की उन्नति कहीं तक कर सकते हैं वह सिद्ध है।

इसलिए ह्या जिस जन-नाट्यशाला की कल्पना करने हैं वह पारसी कम्पनियों की

परिपाटी को लेकर नहीं चल सकती और न उच्चवर्गों की रुचि का विचार कर मानसिक-वेश्यालय का केन्द्र बन सकती है। उसे पूर्व-निर्दिष्ट जन-आधार पर ही खड़ा होना होगा और जन-संस्कृति को परिमार्जित और परिष्कृत कर उसे सौन्दर्य और सौष्ठव प्रदान करना होगा।

मेरी सम्मति में भारत की जन-नाट्यशाला का नाम 'राष्ट्रीय जन-नाट्यशाला' (People's National Theatre) होना चाहिए। भारत की सबसे बड़ी हकीकत उसकी राष्ट्रीय आजादी की लड़ाई है, इसलिए यहाँ की नाट्यशाला 'राष्ट्रीय' होकर भी प्रगति-शील, क्रान्तिकारी हो सकती है। इस राष्ट्रीय जन-नाट्यशाला की रूपरेखा क्या होगी, उसका संगठन कैसे होगा ?

मेरा अपना विचार है कि अभी हम अपनी 'राष्ट्रीय जन-नाट्यशाला' के दो भाग करने पड़ेंगे। एक नगरों की निम्न मध्यवर्गी जनता के लिए, दूसरी किसान-मजदूरों के लिए, क्योंकि दोनों की समस्याएँ एक होकर भी दो भिन्न रूपों में हमारे सामने आती हैं। पहले हम किसान-मजदूरों की नाट्यशाला की रूपरेखा पर विचार करेंगे।

किसान-मजदूरों की नाट्यशाला का महत्त्व इस बात में निहित होगा कि वह किसान-मजदूर जनता में केवल चेतना—वर्गचेतना—ही नहीं उत्पन्न करेगी वरन् उसके लिए एक शिक्षा का केन्द्र भी होगी। मैं ऊपर मौजूदा ग्राम्य-नाट्यशालाओं का जिक्र कर चुका हूँ। रामलीला, रासलीला, म्वाँग, भईती, नौटकी आदि उनकी नाट्यशालाएँ हैं। मेरा विचार है कि इनमें से नौटकी का विकास कर हम उसे राष्ट्रीय नाट्यशाला का रूप दे सकते हैं।

कुछ लोगों को नौटकी पर आपत्ति हो सकती है। क्योंकि इस समय वह फला की ही दृष्टि से निष्कृष्ट नहीं वरन् अन्य सभी दृष्टियों से दकियानूसी विचारों की पाषक और प्रतिक्रिया की संरक्षक है। किन्तु मेरी निश्चित धारणा है कि नौटकी में विकास किया जा सकता है, उसकी अभिनय-कला और रूपक-शैली में उन्नति की जा सकती है और प्रगतिशील-क्रान्तिकारी नौटकीयों लिखकर उनका अभिनय कराया जा सकता है। इसके अतिरिक्त मैं नौटकी के माध्यम द्वारा जन-नाट्यशाला की रूपरेखा इसलिए भी बनाने के पक्ष में हूँ कि हमारे सामने इससे अधिक प्रभावशाली दूसरी शैली नहीं है। हम पूँजीवादी रङ्गमंचों का वर्णन पढ़ चुके हैं और उनकी सीमाओं को भी जान गये हैं। हमारे पास न इतने साधन हैं कि व्यावसायिक रङ्गमंचों की तरह वेश-भूषा और पर्दों पर पानी की तरह रूपया बहायें और न हमारे दर्शक ऐसे होंगे जो गद्देदार कुर्सियों पर बैठकर ही खेल देखना स्वीकार करें। किसान-मजदूर जनता खुले मैदान में बैठकर ही देखनी आयी है। फिर नौटकी में पर्दों की जरूरत नहीं पड़ती। मैदान में या एक धार्मिकान में चार-दू-तस्त सिद्धाकर या अँधे जट्टरे पर कपड़ा बिछाकर एक-दो पैसों की रोजगारी में पूरा अभिनय हो जाता है। वाजं भी बहुत कम लगते हैं—पूरा आर्केस्ट्रा रखने की कतई जरूरत नहीं—एक तगाड़ा, एक नगाड़ा, एक जोड़ी तबला, हारमोनियम और भोजंग, वरन्। नौटकी की

पहुँच भी किसान-मजदूर जनता तक बहुत ज्यादा है। यह उन्हीं की चीज़ है और हमें जनता से विशेष कर उन्हीं कला-रूपों (art forms) का उपयोग करना चाहिए जो उभरते प्रचलित हैं, और जिनका उस पर प्रभाव है। राष्ट्रीय कला-रूपों में प्रगतिवादी विचार-वस्तु (content) ही किसी भी क्रान्तिकारी जन-जागरण का उद्देश्य और कार्य-क्रम होगा।

आधुनिक जीवन से सम्बन्ध रखनेवाले नाटकों के लिए हमें ज्यादा वेश-भूषा बनाने की भी जरूरत न पड़ेगी, इस प्रकार बहुत सस्ते में काम चल जायगा। इन जन-नाट्यशालाओं के लिए नौटंकियाँ किसान मजदूर के दृष्टिकोण से ही लिखी जानी चाहिए। उनमें किसान-मजदूरों की मुसीबत, उनके दुःख-दर्द, उन पर होने वाले शोषण-अत्याचार, उनके संगठन-आन्दोलन-संघर्ष का चित्रण होना चाहिए। इसके साथ ही किसान-मजदूर-विरोधी शक्तियों—महाजन, जमींदार, कारकुन, पटवारी, अदालत, थानेदार, फोरमैन, मैनेजर, पूँजीपति और सरकारी अहलकार आदि—की हास्यास्पद व्यंगपूर्ण तसवीर खींचने के लिए हमें गाँवों में प्रचलित स्वाँग, विदूषक, भांड, व्यंग, मुद्रा आदि का भी प्रयोग करना चाहिए। नौटंकियों को अधिक प्रभावोत्पादक एवं जनप्रिय बनाने के लिए हमें उनमें लोक-संगीत और लोक-नृत्य को भी स्थान देना आवश्यक होगा। किसान-मजदूरों में विरहा, कजली, आलहा, साखी, चौताल, पूर्वी, कबीर, होली, फाग, कवित्त, सावनी, चैती, विरौनी, जुतौनी, बुझौनी, फतकी, शहनाई, कहरवा आदि अनेक प्रकार के गीत प्रचलित हैं जिन्हें वे अनेक ढंग से गाते हैं। कई इनमें से सामूहिक ढंग से गाये जाते हैं। इन गीतों का उनके जीवन के विविध कार्यों से सीधा सम्बन्ध होता है, अतः किसी भी जन-नाट्यशाला में उनका प्रयोग महत्त्वपूर्ण होगा। इन्हीं गीतों के छन्दों में प्रगतिशील दृष्टिकोण से प्रगतिशील गीत लिखकर हम उन्हें रंगमंच से गा सकते हैं।

मथुरा जिले के प्रसिद्ध ग्राम-कवि श्री सात्यकि शर्मा ने कुछ क्रान्तिकारी चौमासे और बारहमासे लिखे हैं, जिनमें उन्होंने किसानों के अनुभवों, आशाओं और निराशाओं का सामिक चित्र खींचा है। फरीदाबाद के ग्राम-कवि-सम्मेलन में जब उन्होंने ये चौमासे-बारहमासे सुनाये तो किसानों पर उमता जाड़ का-सा प्रभाव पड़ा। अतः ग्राम-कवियों की सहಾಯता से हमें ऐसे गीत लिखने-लिखाने चाहिए। हम पहले ही देख चुके हैं कि अभी तक हमारी मजदूर-किसान जनता में कदवा-गाहित्य ही प्रचलित है। अतः इसमें सन्देह नहीं कि कुछ ही दिनों में वे प्रगतिशील गीत उनकी जवान पर चढ़ जावेंगे।

इन गीतों के साथ वे लोग अनेक प्रकार के धात्रे भी इस्तेमाल में लाते हैं, जैसे हुड़क, मढ़ंग, पधावज, होल, बासा, कड़ा चिकारा, लम्बूरा, रोगान चौकी, भाँभ, मजीरा, तात्ता, तुरही, दधला, खंडी आदि। हम उनका भी प्रयोग कर सकते हैं। गाँवों में ये धात्रे भी गान आते हैं, और उनके बजाने वाले भी। इन जनधात्रों को एकत्र कर हग यदि एक जन-आर्कस्ट्रा की गृष्टि कर सके तो वाद्य-संगीत के विकास में एक बड़ा क्रम उठाएँगे। इसी प्रकार लोक-नृत्य का भी हम उपयोग कर सकते हैं। नाटक ही एक ऐसी कला है जिस में सभी चलित कलाओं का सम्बन्ध होता है, अतः लोक-नृत्य, लोक-संगीत, लोक-गीत

आदि से समन्वित जन-नाट्यशाला आज की नौटंकी की तरह छिछली कला का प्रदर्शन न करेगी।

जन-नाट्यशाला का दूसरा अंग वह होगा जिसके दर्शक अधिकांश में नगरवासी निम्न मध्यवर्ग या मध्यवर्ग के उदार विचार-सम्पन्न व्यक्ति होंगे। विद्यार्थी, वकील, डॉक्टर, दुकानदार आदि इसमें शामिल हैं। इनमें नौटंकी न प्रचलित हो सकेगी। इसलिए यहाँ की नाट्यशाला का बहुत कुछ रूप वही होगा जो कि इङ्ग्लैंड के यूनिटी-थियेटर का था। प्रारम्भ में यूनिटी-थियेटर में खेले गये नाटकों के आधार पर लिखे नाटक खेले जा सकते हैं। अन्यथा नगरवासी जनता की समस्याओं पर लिखे मौलिक नाटक ही खेले जाने चाहिएँ। इसका यह अर्थ नहीं है कि किसान-मजदूर-जीवन की वास्तविकता उनमें दिखाई ही न जाय बल्कि आधुनिक समाज-व्यवस्था ने इस वर्ग के लोगों के लिए जो समस्याएँ उपस्थित कर दी हैं—राजनीतिक, सामाजिक, व्यक्तिगत—उनके प्रदर्शन की ही प्रधानता होनी चाहिए। जहाँ तक सेटिंग और भेक-अप का सम्बन्ध है वहाँ हमें सादगी से ही काम लेना अपेक्षित होगा।

इन नाटकों की शैली के बारे में हमें दो-तीन बातें ध्यान में रखनी आवश्यक हैं। पहली यह कि हमें अपने नाटकों में 'क्लासिकी' शैली एकदम नहीं छोड़ देनी चाहिए। हाँ, नाटकीय-संघर्ष का तरीका बदल जायगा। यह एक व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति से व्यक्तिगत संघर्ष न होगा और न यह संघर्ष मशीन-जनित आधुनिक संस्कृति की गृहित-वर्जित सावित कर प्राचीन आर्य अथवा मध्यकालीन मुगल संस्कृति की महत्ता प्रतिपादित करने के लिए नवीन और पुरातन में संघर्ष होगा। इन नाटकों में दो शक्तियों के परस्पर-संघर्ष का चित्रण होगा : प्रतिक्रियावादी और प्रगतिशील। इस संघर्ष का एक सामाजिक उद्देश्य होगा, सामाजिक निश्चय होगा, और उसी के आधार पर संकट (crisis) का विकास होगा। किसी सामाजिक या राजनीतिक परिस्थिति का चित्रण करके ही यह संघर्ष दिखाया जा सकता है। व्यंग, विदूषक और प्रहसन इस संघर्ष के विकास में सहायक होंगे। इसलिए उनका प्रयोग इन नाटकों में रहेगा।

यह मोटे तौर पर हमारी जन-नाट्यशाला की रूपरेखा हुई। इसका निर्माण कैसे होगा, उसके लिए नाटक कहाँ से आयेंगे, अब यही सवाल रह जाते हैं। यह तो निर्विवाद है कि जन-नाट्यशाला का जो रूप हमने निर्दिष्ट किया है उसमें विश्वास रखने वाले व्यक्ति या संस्थाएँ ही उसका निर्माण कर सकती हैं। प्रगतिशील लेखक-संघ, विद्यार्थी-संघ, मजदूर-यूनिटन और किसान संघों मिलकर इस सांस्कृतिक कार्य को उठा सकते हैं और एक राष्ट्रीय-जन-नाट्य समिति (Peoples' National Dramatic Society) कायम कर सकते हैं जिसने कवि, लेखक, नाट्यकार और संगठनकर्ता और प्रगतिशील विचारों के अन्य व्यक्ति रखे जायें। इस नाट्यशाला के स्थापित करने और उसके लिए सारे उपकरण साधन जुटाने का भार हम सर्वाधिकार के ऊपर रहे। प्रारम्भ में किसी एक नगर और जिले में उसकी स्थायी स्तंभ स्थापना की जाय। उसके पदचान् विभिन्न स्थानों के उसीही

कार्यकर्त्ताओं और अभिनेता-अभिनेत्रियों का नाट्यशाला-सम्बन्धी एक शिक्षा-शिविर खोला जाय। यदि एक नगर और एक जिले में यह योजना सफल हों गई तो हर जगह की जनता में जन-नाट्यशाला के प्रति उत्साह उमड़ पड़ेगा और इसकी शाखाएँ आसानी से स्थान-स्थान पर खुल सकेंगी।

जन-नाट्यशाला की स्थापना करना साधारण कार्य नहीं है। एक-दो नगरों और जिलों में ही उसे स्थापित कर सन्तोष नहीं किया जा सकता, क्योंकि हम पहले ही देख चुके हैं कि जन-नाट्यशाला को भारत के तीस-पैंतीस करोड़ किसान-मजदूरों के आध्यात्मिक एवं मानसिक विकास का गुरुतर भार उठाना होगा, यदि हम वास्तव में उसे जन-नाट्यशाला बनाना चाहते हैं। अतः प्रबुद्ध व्यक्तियों और प्रगतिशील संस्थाओं की शक्ति का प्रत्येक तोला उसके निर्माण में लगना चाहिए।

—फरवरी, १९३६

मानव-आत्मा के शिल्पियों से---

(१)

दूर कहीं, शायद छावनी का सन्तरी अपने ओवरकोट के कालर का कानों तक खींचता हुआ बारह का घण्टा बजा रहा है, जिसने गहन रात की निस्तब्ध दिशाएँ गूँज गई हैं ।

दिन भर नीले कोहरे की भीनी चादर से छुनकर नीचे उतरी रेशम-सी म्लायम धानी रंग की धूप पहाड़ियों और मैदानों पर अलसाई-सी, निश्चेत लेटी रही थी—उसमें रक्त को उत्तेजित करने वाली गरमी न थी, पर एक ठिठकी हुई मन्द मुनहरी स्मिति और आभा तो थी ही, जो नेत्रों को सुखद लगती थी ।

शाम को भी ऊँचे हिम-शिखरों से उतर कर बोभल बर्फानि बादलों ने घाटी पर अपना सघन वितान नहीं ताना और खुले आसमान से सितारों की सर्वज्ञ आँखें कोहरे की घनी चादर के आर-पार भाँकती रहीं । गोपादरी की सूच्याकार पहाड़ी के शिखर पर स्थित शंकराचार्य मंदिर का आकाशदीप निरावरण टिमटिमाता रहा, और तारों भरे आकाश की पृष्ठभूमि पर पहाड़ी का त्रिभुज काला और भीमकाय रूप धारण करता गया ।

एक महीने से यहाँ के पहाड़, पेड़-पौधे और खेत अपना फूल-पत्तों का बस्त्राभरण उतार कर वरफ की शुभ्र, निर्मल चादर ओढ़ने के लिए सरतंगू खड़े हैं और कोहरे, पाले और शीतवायु के भकोरों से ठिठुर रहे हैं । औरतों ने खिजां के मौसम में सरदियों के लिए सुखाई मिर्चों और मछलियों की गुच्छियाँ बारजे से उठाकर कत्र से कमरों में टांग दी हैं, जिन पर बुलबुलें फुदकती फिरती हैं । लेकिन वह स्निग्ध, दूध से धोई चाँदनी अभी तक जमीन पर आकर नहीं सोई, जिसकी पुरनम भरकंती गोद में क्यारियों की मिट्टी के नीचे मुँह छिपाये पड़े गेहूँ, सरसों और अलसी के बीज प्रस्फुटित और अंकुरित होने के लिए बसन्त के सूरज की जीवनदायी किरणों का इन्तजार करते हैं । जिसके कोमल वक्ष पर अपने फटे सूती पैंरहत के नीचे काँगड़ी उठाये शरीब कश्मीरी जनता के गुलाब की कली जैसे सुन्दर बच्चे किलकारियाँ मारते हुए नंगे पाँव कुचालें भरते हैं, लोट-पोट होते हैं और अपने नन्हें-नन्हें हाथों से अपनी अटपटी, अबोध, सुकुमार कल्पना की विचित्र मूर्तियाँ बनाते हैं, और उनके उल्लसित गोरे-गोरे गाल सेव की तरह लाल हो जाते हैं । जब कमरे में बन्द होकर बैठना एक गुनाह लगता है और जुगारी के गान के नभान भोमल और अट्टक वरफ पर क्षितिज के ओर-ओर तक अपने पद-चिन्हों की अद्भुत पाँत अंकित कर देने की इच्छा

दुर्दमनीय हो जाती है; जब बाहर की पुरस्कृत, अथाह शान्ति मन पर उन्माद बनकर छा जाती है ! ... पर अभी तक बरफवागी नहीं हुई और घण्टे की टन-टन ने बोपणा करदी है कि पुराना साल बीत गया और अब नया साल गुरु हो गया है !

बीमबीं सदी के मँझधार में खड़ा आज मैं अपने उन असंख्य देशवासियों के, जिन्होंने अपने दीर्घ, कठोर जीवन की अनुभवी प्रौढ़ आँखों से पिछले पचास वर्षों के अवि-
राम संघर्ष की विडम्बनाओं को देखा और भेला है—और उन असंख्य नौनिहालों के, जो पचास साल के बाद इस शताब्दी के अन्त पर मानव की अन्तिम विजय का उत्सव मना-
येंगे—और अपने-आपके जैसे उन असंख्य नौजवानों के, जिन्होंने न शताब्दी का आरम्भ देखा और न अब उसका अन्त देखेंगे, पर जिन्हें अब तक विकट-संघर्ष करना पड़ा है और आगे भी बहुत संघर्ष करना है—मैं अपने उन असंख्य देशवासियों के, जिनमें किसान हैं, मजदूर हैं, विद्यार्थी हैं, निम्न-मध्यवर्ग के नौकरी पेशा अबाम हैं, कारीगर और दस्तकार हैं, छोटे-मोटे व्यापारी और दुकानदार हैं, प्रोफेसर और अध्यापक हैं, डाक्टर और वकील हैं, समाज शास्त्री और वैज्ञानिक हैं, जो बंगाली या आसामी हैं, उत्कली या बिहारी हैं, कनारी या मलयाली हैं, तामिल या तेलुगु हैं, महाराष्ट्री या गुजराती हैं, हिन्दुस्तानी या राजस्थानी हैं, पहाड़ी या पंजाबी हैं, डोगरे या कश्मीरी हैं, बल्ती या लद्दाखी हैं; जो हिन्दू, मुसलमान, सिख, पारसी, बौद्ध, जैन, ईसाई हैं या मेरे सरीखे केवल मानववादी हैं; जो भौतिक साधनों के उत्पादक हैं या जो नैतिक और सौन्दर्य-मूल्यों के निर्माता हैं, जो मानव-
समाज के मेमार हैं या जो मानव-आत्मा के शिल्पी हैं—मैं अपने इन असंख्य मेहनतकश देशवासियों के आरम-आरम हृदय की सञ्चल धड़कन सुन रहा हूँ, और देख रहा हूँ, उनकी आँखों को वह मानव जनता के नौ नौ चरणों के अथाह सहाराइयों में निरारण के संघर्ष, दुःख-दर्द, दगन, बोपणा की गाननाओं का संवेदन है, और उनकी यह सहज स्नेहकाल, हाविक चिन्तन जिनके दिव्य के आत्मगत की मादक स्मृतियाँ अंकित हैं, शिशु की अस्फुट सम्बन्धन भवती हैं, और एक दोस्त की नहानभूति का अमृत है।

पिछले पचास वर्षों में दुनियाँ में या हमारे देश के अन्दर से कितने परिवर्तन आये, मनुष्य की गुनामी का चिरतन बनाने के लिए साम्राज्यों ने कितने भयानक प्रयत्न रचे, कितने संहारकारी नरमेध कराये और हमके विपरीत देश-देश की जनता ने सजग होकर पृथ्वीवादी दासता की काल-राशि का अन्त करने के लिए कितने इत्कलाद किये, कितना संघर्ष किया, कितने देशों में साम्राजियों को परास्त करके वह आजाद हुई, फिर उसने मानव-जावन का केंद्र और कितना पुनर्निर्माण किया—इन सारे घटना-चक्र का व्योमेष लेखा-जोखा तैयार करने का अवकाश मुझे नहीं है। अपने देश के असंख्य जनता की ये आँखें और उनके हृदय की धड़कन जो मैं देख-सुन रहा हूँ, बहुत संक्षेप में कहती हैं :

‘इन पचास वर्षों में किसान ने अपनी आजादी हासिल करने के लिए जितनी ऊर्ध्वनी की है, उतनी कृषिजी अपने तीन-चार हजार साल के इतिहास में कुल मिलाकर भी नहीं की। और इन पचास वर्षों में जनता ने अपने दुश्मनों पर जितनी महान विजयें प्राप्त की

हैं, उतनी महान विजयें भी उसने अपने इतिहास-काल में कभी नहीं प्राप्त कीं, जिसमें जनता ही आज सर्वशक्तिमान है । 'जनता आज अजेय है ।'

इन तीन सरल वाक्यों में पिछले पचास वर्षों का सम्पूर्ण लेखा-जोखा है, जिसमें मानव-इतिहास की समस्त संघर्ष-वेदना, समस्त आशावादिता, संकल्प, विश्वास और आकांक्षा अंकित है ।

'जनता आज अजेय है'—यह मनुष्य के रक्त-स्वेद से निर्मित सभ्यता-संस्कृति के संरक्षक, प्रहरी की गगन-भेदी ललकार है !

'जनता आज अजेय है'—यह दुनियाँ का आज सबसे बलशाली संगीत है, सबसे हसीन नगमा है ।

इसकी वरद-छाया में ही आज इन्सान के और तमाम हसीन नगम पलते हैं, फलते-फूलते हैं और जवान होते हैं—दुनिया का अमन; ग्लाम क्रोमो की आजादी का संघर्ष; आजाद देशों में मानव-समाज का जनवादी नव-निर्माण; देश-देश की जनता की परस्पर दोस्ती, भाई-चारा, प्रेमभाव; मनुष्य की प्राचीन सभ्यता-संस्कृति की सजीव-सप्राण परम्पराओं की सुरक्षा; मानव-आत्मा के वर्तमान शिल्पियों द्वारा नई कला, संस्कृति, साहित्य और जीवन-मूल्यों का नव-नव निर्माण; जाति-धर्म, रंग-नस्ल, छूत-अछूत के अमानवीय, फूट और कलह पैदा करने वाले भेद-भाव मिटाकर पारस्परिक सहयोग, सहिष्णुता और बराबरी के मानवीय सिद्धान्तों पर आधारित जन-जन की एकता; इन्सान-दोस्तों का आदर-सम्मान, बजुर्गों का आराम, माताओं का वात्सल्य, ललनाओं की मांग का सिद्ध, बच्चों की पाठशाला, किसानों की खेती, मजदूरों का कारखाना, कलाकार का स्टूडियो, वैज्ञानिक की प्रयोगशाला, कवि के मामिक गीत, प्रेमियों के मुख-सपने, दोस्त की वफा-दारी—एक सच्चे मानव समाज के मानवीय समाज-सम्बन्ध, मानवीय जीवन-मूल्य, मानवीय विकास का—किन्तु महान किन्तु हसीन नगमों के किन्तु इन्सान की नगम-संरक्षण जनतः—

रक्त-दान देकर इसलिए कि अभी दुनिया में चन्द साम्राज्यी, जंगवाज, मौत के व्यापारी धनकुबेर भी हैं, जो इन हसीन नगमों के दुश्मन हैं—जो मनुष्य-मान के दुश्मन हैं; मनुष्य के परिश्रम, मनुष्य के निरुल्लस प्रेम, मनुष्य के अद्भुत सौन्दर्य, मनुष्य के गंभीर सत्य और मनुष्य के गर्वीले स्वाभिमान के दुश्मन हैं; जो मनुष्य की संस्कृति, मनुष्य के स्वतन्त्र विचार, मनुष्य की कविता, मनुष्य के शिल्प, मनुष्य के ज्ञान-विज्ञान के दुश्मन हैं—संशय में जो इन्सान को इन्सान बनाने वाली हर चीज के दुश्मन हैं जो क्रान्तिनाओं की गगति के गाहक हैं और अज्ञान की धधकती चिताओं की लपटा से अपने नैव-जीत-करते हैं। ये लोग यह स्वीकार करने को तैयार नहीं हैं कि 'जनता आज अजेय है', क्योंकि इन्होंने सदियों से जनता को भंड-धकरी की तरह हाँका-डुल्काया है। ये राव-प्राणी, स्व-भक्षी दानव केवल सत्य न्याय को ही राज्या न्याय मानते रहे हैं और 'जिसकी लाठी उसकी मोंस' को ही सबसे ऊँचा नैतिक-सिद्धान्त समझते आए हैं। मनुष्य की आह-कराह, हाय-

या 'गेल्डर' में घुस जाना चाहिए नहीं तो उनके चिथड़े-चिथड़े उड़ जायेंगे ! आग के प्रक्षर खबर में नहीं दिए हैं । सम्भवतः 'ई' से 'एनीमी' (दुश्मन), 'एफ' से 'फाइट' (लड़ या लड़ना); 'एम' से 'मर्डर' (हत्या करो या करना), 'आर' से 'रशियन' (रूसी) 'एस' से 'स्ट्रैनाल' (गला घोट दो या गला घोटना)—कुछ ऐसी ही हीलनाक तशरीहें होंगी ! और सम्भवतः अग्रोध शिक्षुओं को इन वस्तुओं और क्रियाओं से परिचित कराने के लिए 'शिक्षा-प्रद' फिल्मों का प्रदर्शन भी साथ-साथ चलेगा ! इन सब बातों का अनुमान कर लेना अवास्तविक न होगा ।

मोटे तौर पर, मनुष्य की मानसिक प्रतिक्रियाओं का अध्ययन करके सहज वृत्तियों, आवेगों और भावनाओं को अधिक मानवीय, संस्कृत और स्वस्थ बनाने वाले सामाजिक प्रभावों का निर्देश करना मनोविज्ञान का काम है । परन्तु ये मनोविज्ञानिक !

इन लकड़बग्घों के धृणित मनोविज्ञान पर टिप्पणी करना भी किसी इन्सान का स्वाभिमान गधारा नहीं कर सकता । भय, हिंसा, घृणा, हत्या, अपहरण, बलात्कार, जाति-द्वेष, छल, कपट, अहंकार आदि प्राणविक वृत्तियों और कृत्यों को मनुष्य-मात्र की सहज-वृत्तियाँ और वांछित कृत्य बनाने का स्वप्न देखने वाले, केवल अमरीका के ही नहीं, बरन् जहाँ-जहाँ साम्राजियों के चरण जमे हैं, वहाँ के भी तमाम लोगों को हिंस्र, फाशिस्त दरिन्दों की जाति के रूप में तबदील कर देना चाहते हैं, और उनके इस अन्तर्राष्ट्रीय दानवी पङ्क-यन्त्र की आज कोई सीमा नहीं । मानवीय विचार, नैतिक मर्यादा, मानवीय भाव, सांस्कृतिक परम्परा, समाज सम्बन्ध, कला, दर्शन, विज्ञान—आज कोई चीज भी तो इन मौत के व्यापारियों के निकट सत्य और पुनीत नहीं है । मानव-आत्मा और मानव-विवेक की हत्या करके वहाँ पर एक विकृष्ट, तरभक्षी कुम्भकरण को जगाना आज उनके विध्वंस योजना का अनिवार्य अंग है । उनका दुःस्वप्न कभी भी सफल नहीं हो सकता, क्योंकि जीवन मृत्यु से अधिक बलवान है । परन्तु जीवन को खतरा तो है ही ।

(२)

बीसवीं शताब्दी के मध्य लड़ा जाने वाला 'शान्ति' और 'युद्ध' की शक्तियों का यह 'विश्व-व्यापी-देवासुर-संग्राम' मनुष्य के भाग्य का अन्तिम निर्णयकारी संग्राम है ।

इस गम्भीर और नाजुक भीके पर मैं अपने देश के तमाम जनवादी लेखकों, विशेषकर हिन्दी लेखकों से—उनसे जो प्रगतिशील लेखक आन्दोलन में भाग लेते रहे हैं, और उनसे भी जो इस आन्दोलन के कभी हमदर्द थे, पर आज न उनसे भाग ले रहे हैं, न उनसे सम्पर्क रखते हैं, न उनसे मानजनक व्यवहार में खिन्न होकर स्वयं दूर हट गये हैं, या हटा दिये गये हैं, या जो उनके छोटे-मोटे रीढ़ान्तिक विरोधों के कारण जानबूझकर इस आन्दोलन से अलग रहे हैं—आज मैं एक भावसम्बन्धी प्रगतिशील लेखक की हृदय से आग मचाने वाला और नाशियों में ब्रह्म कुच्छ निधेदन करना चाहता हूँ, और आपसे ब्रह्म कुच्छ मुनना चाहता हूँ, क्योंकि 'मानव आत्मा के धालो' होने के नाते 'शान्ति' और 'युद्ध' की शक्तियों के इस निकट संघर्ष में हम में से कोई भी तो तटस्थ नहीं है । फिर हम एक-दूसरे ने दामन खींचकर क्यों बैठे

हे ? यह स्वयं एक गम्भीर परिस्थिति है। ऐसे समय स्पष्ट निवृत्त न करना मानव-दोह होगा, क्योंकि तब हमारे दिनों में मन्देह और मनोमालिन्य, गतादर प्रारंभ ग्रन्थिवास के घातक हीटाण न्द्रिण्डिपे पतते रहेंगे, और मेरी बातों में परिस्थिति की गम्भीरता का आग्रह न होकर केवल शिष्टाचारों आडम्बर होगा। स्पष्ट गत नरके में आगम में कर्मों का दिन नहीं दुखाना चाहता, बल्कि आपके उस मानवीय त्रिवेक की जगाना चाहता हूँ, जो कतिपय साधियों की क्षुद्रताओं और सकीर्णताओं से क्षुब्ध और आहत हाकर स्वयं भी क्षुद्र और सकीर्ण होता जा रहा है और हमारे बीच अलस्य दीवारें खड़ी कर रहा है। निश्चय ही शिष्टाचारी आडम्बर या कुम्रो० मो० जो के 'साहित्य में समुक्त मोर्ची' सबधी लेख का अनुवाद छाप करके रसम अदायगी के रूप में अपनी 'अगगतियों' का उड़ता-उड़ता हवाता दे देने मात्र में ये दीवीर नहीं गिरेगी। इसके लिए जरूरी है कि हम अपने गिरेबान में मुँह डालकर देखें, ताकि व्यक्तिगत द्वेष, विवेकहीन आक्रोश, और क्षुद्र अहंकार हम फिर ऐसा गर्वार्ण गतवादी न बना दें कि हम मूल बातों की उपेक्षा करके सिर्फ एक-दूसरे के मुख पर कालिख पोतना ही प्रपना परम क्रान्तिकारी कर्तव्य समझ लें। वर्तमान संघर्ष में हम लेखकों का सामाजिक दायित्व बढ़ गया है तो यह भी साफ है कि साहित्य-संस्कृति के क्षेत्र में 'नौ कनगजियों के तेरह चूल्हे' बनाकर हम इस महान दायित्व को पूरा नहीं कर सकते। इसके लिए जरूरी है कि इन चूल्हों के उर्द-गिर्द खिंची कतिपय भेद भाव की लकीरों को तावकर हम मुक्त-हृदय से एक-दूसरे के निकट प्राय, एक-दूसरे को समझे, एक-दूसरे के कर्तव्य का आदर-सम्मान करें, एक-दूसरे की ईमानदारी पर भरोसा रखकर ही केवल रचनात्मक आलोचना-प्रत्यालोचना करें और सद्भावना से ही पिछारों का आदान-प्रदान करें, एक-दूसरे को सूझ-बूझ में ताब उठाएँ, एक-दूसरे के हमदर्द और हृमनवा बनें और इस महान दायित्व का भार उठाएँ, 'प्रसन्न, आजादी और जम्हूरियत' के इस महान संघर्ष में एक-दूसरे से हम-कदम होकर शाना-व-शाना आगे बढ़ें।

यह एक लम्बा, दुखदायी प्रसंग है। तीन साल से ज्यादा हो गये, तबसे मैं काश्मीरी जनता की सांस्कृतिक शक्तियों के सगठन में इतना अधिक व्यस्त रहा हूँ कि अपने साहित्य की नहसों में भाग लेने का मुझ अवकाश नहीं मिला है। इस बीच दुर्भाग्य से 'प्रगतिशील लेखक आन्दोलन' में 'क्रुत्सिल समाज शास्त्रीयता' (Vulgar Sociology) के समर्थक साधियों का बोल-बाला रहा है, जिन्होंने साहित्य और आलोचना के क्षेत्र में बुद्धि-विवेक, वास्तविक जीवन के अनुभव और सिद्धान्त की मर्यादाओं को तिलाजलि देकर जो अक्राण्ड-ताण्डव रचा है, उसमें मैं अपरिचित नहीं हूँ और मुझे मालूम है कि इसमें न केवल प्रत्येक विचारशील लेखक और व्यक्ति तिरस्कृत और अपमानित महसूस करता है, बल्कि मार्क्स-वाद और जन-हिता को भी अपार क्षति पहुँची है। अपने कृत्यों के लिए उन्हें आज या कल प्रगतिशील भारतीय जनता और उसकी विभिन्न भाषाओं के साहित्य और हमारे इतिहास के समक्ष स्वयं उत्तरदायी बनना पड़ेगा, क्योंकि इनमें से कोई भी खोट और असत्य को अधिक समय तक न प्रश्रय दे सकता है न 'क्षमा बडन को चाहिए छोटन को उत्पात' वाली

उक्ति के अनुसार विग्रहकारी 'उत्पात' के प्रति क्षमागील ही बना रह सकता है, क्योंकि मनुष्य के इतिहास को प्रगति करना है। अतः इन साधियों की गुमराहियों से उत्पन्न दुष्परिणामों की जाँचना साधक होगा, ताकि उन्होंने मार्क्सवाद और साहित्य के पथ में जो विपरीत कांटे बिछाये हैं, उनको बीनकर फेंक दिया जाये और इसको पुनः तमाम जनवादियों के मिलन और संघर्ष पथ के रूप में प्रशस्त किया जाये।

इतिहास की पृष्ठ-भूमि में रखकर 'कुत्सित समाजशास्त्रीयता' की जन-संस्कृति विरोधी विचारधारा का हर पहलू से विवेचन जरूरी है, परन्तु यहाँ पर ऐसा करना विषयान्तर होगा। यहाँ मैं केवल इसके कतिपय परिणामों का उल्लेख करके सावधान कर देना ही पर्याप्त समझता हूँ।

चार साल पहले 'साहित्य की परख' लेख में मैंने प्रगतिवाद के नाम पर डा० रामविलास शर्मा और अमृतराय द्वारा प्रतिपादित 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के दृष्टिकोण की आलोचना करते हुए लिखा था कि इन दोनों साधियों ने "...व्यक्तिगत राजनीतिक रुचि और सामन्ती संस्कारगत पूर्वाग्रह के साथ कटूकृतियों, विद्रूपों और उपदेशों को ही मूल्य-निरूपण का साधन बनाया है," "अपने दृष्टिकोण की विसंगतियों और अशक्यते के कारण आशय की खोज में साम-दाम दंड-भेद की पौराणिक नीति के अनुसार आग्रह-दुराग्रह, उपदेश, आदेश और फटकारों की झड़ी भी लगाई है और अन्त में मार्क्सवाद की अज्ञानतावश कोई समन्वित साहित्य-सिद्धान्त प्रतिपादित करने में अपने को असमर्थ पाकर—'त्रिजयी-विश्व तिरंगा प्यारा को श्रेष्ठ साहित्य न कहने की धृष्टता कौन करेगा?'—इस प्रकार की कटूकृतियों के सहारे राष्ट्रीय अवसरवादिता (chauvinism) को ही साहित्य के मूल्य निरूपण का चरम सिद्धान्त मान लिया है। इन लेखकों और 'कुत्सित समाजशास्त्रीयता' के दल के अनेक कथित प्रगतिवादी लेखकों की आलोचनाओं में से ऐसे अग्रणीत उदाहरण दिये जा सकते हैं, क्योंकि वे जब प्राचीन लेखकों के सम्बन्ध में लिखते हैं तब उनके मापदण्ड कुछ होते हैं, जब जीवित लेखकों के सम्बन्ध में लिखते हैं तब कुछ और, और फिर लेखक-दर-लेखक, ये मापदण्ड बदलते जाते हैं। इसके अतिरिक्त देश की तीव्र गति से बदलती हुई परिस्थिति के साथ-साथ भी इन मापदण्डों को बदलना पड़ता है। परिणाम यह होता है कि एक लेखक जो कल तक प्रतिक्रियावादी था, आज किसी विशेष घटना के बारे में एक तुच्छ रचना करके तुरन्त प्रगतिशील बन जाता है; दूसरा लेखक जो कल तक युग-प्रवर्तक था, इनकी दृष्टि से एक प्रतिकूल रचना करके या केवल बातचीत में ही प्रतिकूल विचार प्रकट करके युग-विध्वंसक और प्रतिक्रियावादी बन जाता है।"

गत चार वर्षों में इन साधियों ने दायें बाजू से छलांग लगाकर बायें बाजू तक पहुँचने में चाहे जरा कलावाजी दिखाई हो; 'तिरंगे भण्डे' को अकस्मात् 'तिरंगे-कफन' बनाकर शब्दों का तिनिकनी हेर-फेर करने में एक ताश-तराश का-सा अद्भूत कमाल भी हासिल कर लिया हो; अपने साहित्य-संस्कृति तथा जनता-विरोधी मन्त्रियों को ही मार्क्सवादी अतः जन-हितकारी साबित करने के लिए मार्क्स-लनिन-स्टालिन को बात-बात पर गवाह

के रूप में अपने अष्टावक्र दिमागी चौखटे में जबरन ला खड़ा कर 'सत्य' से 'असत्य' को प्रत्यक्षतः प्रमाणित भी करा लिया हो, पर उनके साहित्यिक कृतित्व का परिणाम असलियत को भुठाना नहीं सकता था। इतना ही नहीं, जो बात चार वर्ष पहले ही उनकी रचनाओं से सिद्ध थी, उसे आज इतिहास ने भी सिद्ध कर दिया है। उक्त निबन्ध में इलाचन्द्र जोशी के 'कुत्सित मनोवैज्ञानिकता' और रामविलास-अमृतराय के 'कुत्सित समाजशास्त्रीयता' वाले दृष्टिकोणों में आन्तरिक साम्य प्रमाणित करके जिस 'मात्रा और दिशाओं के भेद' की श्रौर संकेत किया गया था, उसे इतिहास ने इस प्रकार उधाड़ कर रख दिया है कि इलाचन्द्र जोशी शब्दों से साम्राज्यवादियों का समर्थन करते रहे हैं तो ये साथी अपने व्यवहार से जन-शक्तियों को कमजोर करके साम्राज्यवादियों के हाथ मजबूत करते आये हैं। नाक चाहे सामने से पकड़िये, चाहे सिर के पीछे से हाथ घुमा कर—बात एक ही है, स्वास दोनों तरह बन्द होता है। इन साथियों ने उस चेतावनी से कोई सबक सीखना तो दूर, उल्टे 'माक्सवाद का दुश्मन' 'जनता का दुश्मन' 'इसका दुश्मन' 'उसका दुश्मन' 'सब का दुश्मन' का शोरगुल उठाकर शिवदानसिंह चौहान को साहित्य की दुनिया से ही देशनिकाला देने का षडयन्त्र रचा और इस 'सत्य-कथन' पर चुपचाप कुण्डली मारकर बैठ गये। ये दोस्त अपने क्षुद्र अहंकार को फुला-फुलाकर इतने वीराये कि दोस्त-दुश्मन, भले-बुरे की तमीज करना भूल गये, और उन्होंने जनून में भरकर गाली-गन्धौज, धमकियों और अनर्गल प्रलापों से ऐसा दम घोटने वाला विषाक्त वातावरण पैदा किया कि उनमें जन-जीवन और साहित्य के वास्तविक प्रश्नों पर रचनात्मक दृष्टि से विचार करना दुर्लभ हो गया।

दूसरी तरफ, वास्तविकता का एकांगी, पिष्टपेषणकारी, उथला-पुथला, वस्तु-सत्य के गम्भीर वेदन से अछूता, जीवनानुभव में अगम्य भाव-रूप-भंग-हीन, विन्यावेना विचण करके उन्होंने केवल कुण्ड, 'घासलेटी' साहित्य पैदा किया और बड़े-बड़े जगदगो रिजवातों की चिन्ताकर्षक तर्कों में लिपटी, पर वस्तुतः रुचि-वैचित्र्यवादी, अनेकनिहासिक, अनः प्रव-नरवादी, प्रगतिवाद-विरोधी और भ्रष्टान्तहीन आलोचना ही लिखी।

मैं स्वयं अन्ध हूँ, क्योंकि उन माधियों की किस रचना को उदाहर विद्वानों से हूँ कि इनमें मेरे देश का जन-जीवन मर्त-सम्पूर्ण-सक्रिय रूप में प्रतिबिम्बित हुआ है, ज्ये साहित्य में गौरवशाली स्थान मिलेगा ? किस लेख को पढ़कर बताऊँ कि इसमें साहित्य और समाज की समस्याओं का हमारे देश की यथार्थ परिस्थितियों की पूष्टभूमि को सामने रखकर वैज्ञानिक विवेचन किया गया है और वह किसी लेखक की रचना या साहित्यिक विचार-धारा के कलागत-सामाजिक मूल्य को लम्बे-लम्बे में महायक होता है ? किस वस्तुगत आधार पर विश्वासपूर्वक कहूँ कि पिछले तीन-चार वर्षों में इन माधियों की कौदताओं और कहानियों में कहीं भी वास्तविक जीवन का स्पर्श है, जो उनकी रचनाओं को कलात्मक बनाता हो, जिनमें जन-रुचि का परिष्कार होता हो, जो मानव-मन को उन्नत और उदात्त बनाती हो, जो जनता को अपने जीवन की वस्तु-स्थिति से परिचित करके सुवर्ष-मध पर अज्ञानर होने की प्रेरणा देती हो ? मैं कहूँ कि उनकी आलोचनाओं में लेखकों को अपने सामा-

जिक दायित्व के प्रति सजग करके उन्हें एकता के सूत्र में बाँधा है ? किस बुनियाद पर दावे कसू कि उन्होंने अपनी रचनाओं और लेखा से पिछले पाँच-सात वर्षों में मानव-संस्कृति में रत्ती बराबर भी संवृद्धि की है ?

इसके विपरीत, मार्क्सवाद और वर्ग-युद्ध के नाम पर उन्होंने 'जन-साहित्य और संस्कृति' के निर्माण की समस्या का समाधान करने के लिए व्यवहारतः जिस नीति को चलाया है उसका सार यह है कि कला की कलात्मकता, इतिहास की ऐतिहासिकता, जीवन-वास्तव की वास्तविकता और विज्ञान की वैज्ञानिकता से हमें आज प्रयोजन नहीं, क्योंकि हम जन-वास्ति में लगे हैं ! यह मार्क्सवाद नहीं, कोरा अबुद्धिवाद और अबसर-वाद है।

लोक-प्रिय जन-साहित्य के नाम पर और जनता की अशिक्षा और अज्ञानता की दुहाई देकर उन्होंने 'श्रेष्ठ कलात्मक साहित्य' का प्रश्न उठाने वालों को 'शाश्वतवादी', 'रूपकवादी' आदि घोषित किया है; लेखकों को अपनी 'प्रतिभा' अर्थात् 'वस्तु-सत्य की संवेदनशीलता' का हनन करके थोड़े किताबी ज्ञान के आधार पर प्रेरणाहीन, निष्प्राण तुकी-बतुकी रचनाओं में राजनीतिक इशतहार लिखने पर विवश किया है और इन रचनाओं का खूब ढोल पीटा है। पर जनता गरीब की इन 'जन-कवि' नामधारी महारथियों के हाथों भी ओम चाटकर ही अपनी साहित्यिक प्यास बुझानी पड़ी है।

प्रगतिशील लेखक संघ को अपनी माहिन्विक गठराजी का अखाड़ा बनाकर उन्होंने पूरे जामूसी अन्दाज में हर मास और हर पक्षवाचक प्रगतिवाद, मार्क्सवाद, जनवाद आदिके दुश्मन लेखकों की लम्बी-लम्बी सूचियाँ तैयार की हैं, उन पर 'कड़ी निगाह' रखने के लिए वाकायदे नोट किया है कि अमुक ने किस दफ्तर में नौकरी पा ली है, किस प्रकाशक के यहाँ किताब छपा ली है और किसके यहाँ उठक-बैठक जमा ली है, और अन्त में अपने 'वैज्ञानिक अनुसन्धान' से पूरी तरह सन्तुष्ट होकर कि उनके गुट के दोस्तों के अलावा और सारे लेखक मार्क्सवाद और जनता के दुश्मन हैं, उन्होंने बड़े गर्व-स्फीत स्वर में 'राहुल सांकृत्यायन, सुमित्रानन्दन पंत, 'अज्ञेय' 'दिनकर', हजारीप्रसाद द्विवेदी, यशपाल, नरेन्द्र शर्मा, उपेन्द्रनाथ 'अशक', बरूचन, उदयशंकर भट्ट, देवेन्द्र सत्यार्थी, रामबृक्ष बेनीपुरी, शिवदानसिंह चौहान आदि-आदि के नाम गिना कर इन जन-द्रोही मुजरिमों के गलों में तख्तियाँ जड़-काई हैं, जिनमें से किसी पर लिखा है 'टाटा-बिड़ला का एजेन्ट', किसी पर 'पूँजीपतियों का दलाल' किसी पर 'ईमानफरोश' किसी पर 'दैत्य' और किसी पर 'दानव' ! इन बेचारी को अन्त में सज़ा क्या सुनाई जायेगी, इसका तो अनुमान ही लया जा सकता है, परन्तु एक नोटिस में श्री गई फ़ास्ती थमकी के आधार पर इतना तो निश्चिन है कि "भग्न ऐसी को डीक करेगे मार-मार कस्युनिस्ट !" साहित्य की धरभारा के प्रति अपनी अपार श्रद्धा का प्रदर्शन करने के लिए ने नाथी इन दो च मङ्गल गजजवी और वाशमीर के, सिकन्दर बुत-शिवन की थमन्थना में भी मान देने वाले दण और दम्न से बूद होकर साहित्य-मन्दिर की तमाम प्रतिष्ठित सजीव प्रतिभाओं में से किसी को 'बतियाते' किसी को 'बतियाते'

किसी की 'बखिया उधेड़ते' किसी को 'खदेड़ते', वस अपनी पहलवानी गदा घुमाते फिरें हैं, गरज यह कि उन्होंने बड़ों-बड़ों के मान चूर कर दिये हैं, बड़ी-बड़ी मूर्तियाँ खंड-खंड करदी हैं; जो बची हैं उनमें से कुछ मुँह छिपाकर 'अधी पड़ी' हैं, कुछ 'आत्म-हत्या' करने वाली हैं, कुछ अपनी पुस्तकों पेट में बाँधकर समुन्दर में छलांग लगाने का मौका तलाश कर रही हैं। जो भी हो, यहाँ तो वारिश के बिना ही 'छुद्र नदी भरि चलि इतराई' का दृश्य है और कुत्सित समाज-शास्त्रीयता के लिए मैदान साफ किया जा रहा है। पर यह मार्क्सवाद नहीं विशुद्ध फ्रांसी-भावना का अंकुरित रूप है।

भाषा के प्रश्न पर भी 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के इन साधियों ने अपने खोखले किताबी ज्ञान का पाण्डित्य प्रदर्शन करके प्रगतिशील लेखक आन्दोलन से एक ऐसी अन्धा-धुन्ध नीति को मनवा कर चलाना चाहा है जो साम्राज्य-दोस्तों को ही शक्ति पहुँचाती है, और जनता में न केवल विग्रह और वैमनस्य के बीज बोती हैं, बल्कि भविष्य में एक 'महत्तर हिन्दुस्तानी जाति या राष्ट्र' के विकास की रामविलासी पूर्व-कल्पना के संदिग्ध आधार पर ही एक बड़े भूभाग (बिहार, उत्तर-प्रदेश, मध्य-भारत और सम्भवतः राजस्थान आदि) की मातृभाषाओं का हक भी छीनती है और इस प्रकार इस समस्या का जनवादी समाधान न होकर, यह सारी नीति जनहित-विरोधी है।

अन्त में ये दोस्त साहित्य में 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के गुट का इजारा और आभजात्य स्थापित करने के लिए अपनी दुकान पर 'मार्क्सवाद' का साइन बोर्ड टाँग कर बैठ गये। जो प्रगतिशील लेखक इस गुट में 'मन-वचन-कर्म' से शामिल न थे, उनको 'घर का भेदी लंका टाय' की उक्ति के अनुसार 'सुधारवादी' घोषित करके पहले ही इन्होंने निकाल दिया। इसके बाद दुकान चालू होने पर अगर किसी अन्य लेखक ने कभी चाह कर भी अन्दर कदम रखने की कोशिश की तो उसके साहित्य की पोटीली में से, चाहे आती ही या न आती हो पर इनकी नाकें दूर से ही 'पराजयवाद', 'पलायनवाद', 'निराशावाद', 'छायावाद', 'राष्ट्रवाद', 'पुनरुद्धानवाद', 'अध्यात्मवाद' आदि की भयानक दुर्गन्धियों को नुँधकर लड़ने लगनी थीं, और वे उन्हें धक्के मार-मारकर अगन-अगन की जन-विरोधी विचारधाराओं के मूहलों तक खदेड़ आते थे। और जिन लेखकों ने इनसे मोहतर मुनकर उधर में भूल-भटक भी गुजरने की जुरंन नहीं की उनको कोसने में और कतर रजने का तो प्रश्न ही नहीं उठता था। और इस 'घराने' में अपनी ज्ञान का 'बज्जन' बढ़ाने के लिए उन्होंने बड़े-से-बड़े लेखकों की शिल्पी उद्धार, उस पर फक्षियाँ कसीं, व्यंग्य किये, तीरानन्दर ने बार किये। और प्रतिक्रियावादी तो ये गव हूए ही। इन दोस्तों का स्वैच्छाचारी पूर्वग्रह इस सीमा तक बढ़ा कि अपनी रूग्णितगत रुचि अरुचि को आधार मानकर उन्होंने जो नीति बरती उसका दुर्गम स्वरूप यह था कि : 'प्रेगन्तद को उछानो और अरुच को गिरानो'। 'निराशा को उछानो और पत को गिरानो'। जिसे उछालना है उसे एक धार्मिक की अर्था से 'गद्दान लेखक', 'महा गानव' और 'जनवादी विचारक' साधित करो। जिसे गिराना है उसे 'हुन्द और धटिया लेखक', 'मधुघांदाओं की आत्माघापी' में ही लगा रहने वाला

‘लम्पट मानव’ और ‘प्रतिक्रियावादी विचारक’ घोषित करते जाओ !—तात्पर्य यह कि वजाय इसके कि हमारे राष्ट्रीय संघर्ष के साथ-साथ विकासमान हमारे राष्ट्रीय नव-जागरण को अपनी महान रचनाओं से नया जन्मप और नया उत्थान देकर भारतीय वाङ्मय को समर्थ और समृद्ध बनाने वाले इन मेधावी कलाकारों और कवियों की महत्ता के सामन ये साथी समान रूप से नमनशील होते और इतिहास की पृष्ठ-भूमि में रखकर ही उनके साहित्य की उदात्त, अजिस्वनी, जीवन्त परम्पराओं का मूल्यांकन करते, उन्होंने अपनी रचियाँ, पूर्वग्रहों और सम्भवतः गूट के स्वार्थों को ही सर्वोपरि माना और इस भेद-नीति को चलाने के लिए समीक्षा-सिद्धान्तों को उठाकर ताक पर रख दिया। स्पष्ट है कि ऐसी नीति अर्ध-सत्यों पर ही आश्रित हो सकती है। इसके विपरीत, इन साथियों ने दुकान को अपनी ‘जन-साहित्य’ नामधारी जिन रचनाओं से सजाया वे सिर्फ बेजान तुकबन्दियाँ और प्रलापकारी कहानियाँ ही नहीं हैं, उनमें अधिकतर अर्थ-हीन, बे-सिर-पैर की हवाई चीजें हैं, और वस्तुतः ऐसे मध्यवर्गी, प्रतिभाहीन, नक्क-शाह (philistine) दिमागों की उपज हैं, जो जीवन की वैविध्यपूर्ण, विरोध-जन्य गतिशील वास्तविकता को मूर्त रूप में देल-समझ ही नहीं सकते और जिनका विक्षिप्त मानस हमारे लोक-जीवन से सर्वथा असम्पकित है। इसीलिए ‘समाजवादी विषय-वस्तु और राष्ट्रीय रूप-विधान’—इस मार्क्सवादी सिद्धान्त को उलट कर ये साथी ऐसी रचनाएँ करते रहे, जिसकी टेकनीक और शैली तथा भाव-भूमि, वस्तु-चित्र, रूप-प्रकृति, संगीत-लय से समन्वित रूप-विधान राष्ट्रीय-जीवन और इतिहास के न होकर अन्तर्राष्ट्रीय—वह भी अत्यन्त कुवड-कॉस्मोपॉलिटन हैं, और जिसकी विषय-वस्तु जनवादी या समाजवादी न होकर मध्यवर्गी ‘निबरलिज्म’ से प्रभावित है। इसी कारण उनकी रचनाएँ अवसर बोध-गम्य भी नहीं रहीं, मूर्त जीवन-चित्रों (images) के अभाव से उनमें आन्तरिक तारतम्य और केन्द्रीयता दुर्लभ रही है और उनमें अर्थ का अनर्थ करने वाली थोथी अन्वयक्तियाँ और दुर्ज्ञेय संकेत-कथनों की ही भरमार रहती है, और उनका व्यंग भी जीवन से उत्पन्न नहीं, बल्कि कृत्रिम होता है और एक-सी रुचि रखने वाली छोटी-सी मित्र-मण्डली में ही एक अस्वाभाविक हास का उद्रेक कर सकता है। कुल मिलाकर ये रचनाएँ इतनी अध-कचरी, छिछली और कुश्चिपूर्ण होती हैं कि उन्हें ‘रचनात्मक साहित्य’ की कोटि में रखा ही नहीं जा सकता, और ‘प्रचार-साहित्य’ की दृष्टि से भी उनका मूल्य नगण्य है। इसी-लिए हम नकली ‘जन-साहित्य’ को जनता हाथ भी नहीं लगाती। उसमें लोकरंजन का कोई तन्त्र नहीं और न ब्रह्म जन-जीवन के ‘प्राण-सम्बन्धित’ है। फिर भी ये साथी अपनी दुकान से ‘अनेक मूह मिर्चा मिट्टू’ बने बैठे रहे, और ‘भन नूरा हाजी विगोयम, तू मरा हाजी विगो’ के आशार पर ‘भविष्य राम-दिनान या है... भविष्य नागार्जुन का है...’ (और इनके लिए दावा पेश करते बाने अनूपराध का तो और हुआ ही)।—बस वे ‘भविष्य’ की सारी संपदा का अभी तो आपस में वदलारा करते रहे हैं।

यद् है ‘कुत्सित समाज-शास्त्रीयता’ के प्रतिपादकों का सारा साहित्यिक कृतित्व

और उनका साहित्यिक व्यवहार !

इस स्थान पर एक लम्बा उद्धरण देने के लिए विवश हूँ। 'प्रतीक' के दसवें अंक में 'अज्ञेय' ने इन साधियों का रेखा-चित्र 'हिन्दी-पाठक के नाम' अपनी खुली चिट्ठी में खींचा है। वह इस प्रकार है :

"और यह पाठक (कुत्सित समाज-शास्त्रीयता का प्रतिपादक—शि०) पढ़ता ही नहीं। थोँ किताबें वह काफी चाटता है, और भारी-भारी शब्द, नाम, फिकरे और आँकड़े हर वक्त उसकी जवान से फिसले पड़ते हैं, लेकिन वह पढ़ता नहीं, केवल पढ़ाता है। पढ़ाता किसे है, यह कहना जरा मुश्किल है, क्योंकि उसने सारी दुनिया को अलग-अलग डिब्बों में बाँट रखा है—एक डिब्बे में वह हैं जो कभी पढ़ ही नहीं सकते; दूसरे में वह हैं जिन्हें पढ़ाना व्यर्थ है; एक में वह हैं जो पहले खलत पढ़ गये हैं, और जिनकी विद्या को भिटाना है; और एक में वह हैं जो परम-गुण-निधान हैं। इस प्रकार यह पाठक केवल पढ़ाता है, क्योंकि और किसे पढ़ाये ?—और है ही कौन, मानव तो होता नहीं, केवल बर्ग होते हैं, और मानववाद स्वलन है, और शाश्वत कुछ नहीं है, उन्होंने जो कुछ कह दिया वह शाश्वत है और उसमें परिवर्तन लाना चाहना गुस्तर अपराध है।"

चूँकि इस रेखा-चित्र के लेखक 'अज्ञेय' हैं, इस कारण ही यह उपेक्षणीय है, ऐसा कहने से काम नहीं चलेगा। 'अज्ञेय' के आलोचनात्मक दृष्टिकोण की जितनी निर्मम (पर सैद्धा-न्तिक) आलोचना मैंने की है, सम्भवतः किसी दूसरे ने नहीं की। परन्तु न पहले कभी और न आज ही मैं यह मानने को तैयार हूँ कि अज्ञेय एक जन-विरोधी लेखक हैं, केवल इस लिए कि उन्होंने प्रगतिवादियों से भ्रमभेद रखा है और इधर 'नेहरू-अभिनन्दन-ग्रन्थ' का गन्पादन किया है। व्यक्ति इतने सघन बल्गाकार के मन में यदि साधियों के रदये के प्रति ऐसी प्रतिवन्धना होती तबे जिन से सोचना चाहिए कि कहीं वे माकसवाद की संकीर्ण मत-वादी के रूप में प्रहल कर बदनम तो नहीं कर रहे। सही बात का जवाब देना फेंककर नहीं दिया जाता, न उस दंग को ही नोकर चूर्ण-चूर्ण कर दिया जाता है जिसमें आपकी नहीं प्रतिवन्धना भित्ताई देती है। 'अज्ञेय' का अपराध यही है कि उन्होंने आपके सामने दर्पण रख दिया। साहित्य, संस्कृति और भाषा के प्रश्नों पर 'कुत्सित-समाज-शास्त्रीयता' का दृष्टिकोण निष्पक्ष ही भावनावाद का दृष्टिकोण नहीं है। इसमें किसी साधी या मित्र को संशय भी भ्रम या सम्भेह नहीं रहना चाहिए।

माकसवाद की दृष्टि से कला एक विधेय प्रकार की सामाजिक चेतना और मानव क्रिया है, व्यक्ति और समाज के विकास के लिए जिसका आत्यन्तिक नष्टन है। कलाकार अपनी प्रतिभा (अर्थात् बन्तु-सत्य की मनेइतनीजला) से बन्तु-सत्य को मूर्त-मग्युण, साक्ष्य, गत्यात्मक रूप से प्रतिवन्धित करके मनुष्य के मन अर्थात् उसके सम्पूर्ण आध्यात्मिक जीवन, उसकी भावनाओं, उसके विचारों, उसकी चेतना और उपचेतना को प्रसाधित करता है, और भाव-विचार के रूप-चित्रों (images) के इन्द्रिय-बोध द्वारा मनुष्य में एक

नये प्रकार की मानवीय क्रियाशीलता और विचारसरणि जाग्रत कर देना है। इस सामाजिक चेतना का प्रेषण वह विशेष रूप से तीव्र, सुखद और प्रभावकारी ढंग से करता है। श्रेष्ठ कला शिक्षाप्रद होती है, क्योंकि वह मनुष्य में उदात्त भावों और विचारों को जगाकर उसमें मनुष्य के उच्चादर्शों के प्रति सहज आसक्ति पैदा करके उसे मानवोचित गुणों से विभूषित करती है, उसकी रूचियों को संस्कृत, सुष्ठु और सौन्दर्य-प्रिय बनाती है। इसी व्यापक अर्थ में कला प्रोपैगण्डा है, क्योंकि उसका अपना सामाजिक प्रयोजन और सन्निधायक पक्ष है। इसीलिए एक मार्क्सवादी की दृष्टि में श्रेष्ठ और पुरस्सर प्रोपैगण्डा अच्छी कला भी हो सकता है। परन्तु श्रेष्ठ और सारपूर्ण कला का श्रेष्ठ और पुरस्सर प्रोपैगण्डा होना अनिवार्य नहीं है। एक वर्ग-समाज में कला भी मनोजगत के अन्य सामाजिक ढाँचों की ही तरह वर्गों में बँटी होती है। इसका प्रयोग मनुष्य के आध्यात्मिक जीवन को संस्कृत और बलवान बनाने के लिए भी किया जा सकता है और उसकी कुत्सित, पाशाविक, मानवद्रोही वृत्तियों को उभारने के लिए भी, यद्यपि उस समय कला का भी हनन हो जाता है।

मार्क्सवादी इसीलिए कला के महत्त्व की उपेक्षा नहीं करते। उनकी दृष्टि में वर्ग संघर्ष से कला का अन्तरंग सम्बन्ध है, क्योंकि कला इस संघर्ष को प्रतिबिम्बित करके प्रभावित करती है और उसके परिणाम के निर्णय में सहायक होती है। कला अपने महान प्रभविष्णु शक्ति के कारण नवदर्शील-मानवता को सचेत बनाने का साधन बन सकती है। अतः इन दोनों दृष्टियों ने—एक दृष्टि ने भी कि कला मनुष्य के आध्यात्मिक जीवन को सुसंस्कृत, भरपूर और व्यापक बनाती है, और इस दृष्टि में भी कि कला वर्ग-समाज में संघर्षशील-मानव को चेतना, संकल्प, मनोबल और साहस प्रदान करती है—सच्चे मार्क्सवादियों के हृदय में इस अमोघ अस्त्र के निर्माता कलाकार या साहित्यकार के प्रति सर्वदा असीम आदर और सम्मान का भाव रहा है, जिसके कारण ही वे लेखक और कलाकार को 'मानव-आत्मा का शिल्पी' मानते आये हैं, और पूँजीवादी-समाज की उन कला-विरोधी प्रवृत्तियों का विरोध करते आये हैं, जिनके भय से पंडित कलाकार और लेखकों की प्रतिभा और उसके स्वयंमत्त्व का हनन होता है, विकृत नहीं।

मार्क्सवाद मनुष्य की संस्कृति का विरोधी नहीं, बल्कि महान सामाजिक वायित्वों की चेतना प्रदान करके साहित्य और कला के अभूतपूर्ण विकास की सम्भावनाओं का मार्ग प्रशस्त करने में सहायक एक रचनात्मक दृष्टिकोण है। मार्क्सवाद लोगों ने फूट डालने या अपने से दूर हटाने का सिद्धान्त नहीं है, बल्कि जनवादी व्यवहार द्वारा सामान्य जन-वादों लक्ष्यों के आधार पर लोगों की सामान्य सन्धियों के लिए एकजुट करने का सिद्धान्त है। मार्क्सवाद को विज्ञान और वस्तुगत-सत्य से कोई आशंका नहीं कि वह लेखकों और वैज्ञानिकों पर आतंक जमाकर अपने आदेशों पर उनसे अवसरवादी और घासलेंटों साहित्य तथा वरदानों, क्योंकि मार्क्सवाद का स्वयं अपना आधार द्रष्टृत्वक वस्तुगत सत्य और विज्ञान है, जिसके कारण ही वह एक निरन्तर विकासमान वैज्ञानिक जीवन-ज्ञान और

कार्य-पद्धति है, और जिसके कारण ही मार्क्सवाद प्रत्येक लेखक और कलाकार से भी यही अपेक्षा रखता है कि वह अपनी प्रतिभा का भरपूर उपयोग करके वस्तु-सत्य को अपनी कला में सम्पूर्णतः प्रतिबिम्बित करे और समाजवादी लेखकों से अपेक्षा रखता है कि 'समाज-वाद' उनके निकट एक शुष्क विचार-सिद्धान्त ही न हो बल्कि उनकी भावना बन गया हो, जिससे प्रेरित होकर वे अपनी सहज प्रतिभा या वृत्ति से साहित्य की रचना करें और इस प्रकार स्वयं भी दूसरे के लिए प्रेरणा का केन्द्र बन जाये।

कुत्सित-समाज-शास्त्रीयता का दृष्टिकोण इसका ठीक उल्टा है, इसी कारण जन-साहित्य और जन-संस्कृति का विरोधी है, अर्थात् जन-विरोधी और मार्क्सवाद-विरोधी है। पुरानी कहावत है कि 'लाल के पाँव पालने में देखने चाहिए'। यह कुत्सित दृष्टिकोण सबसे पहले एक निषेधात्मक, अबुद्धिवादी मनोवृत्ति के रूप में प्रकट होता है, फिर मार्क्सवाद का जामा पहनकर हुक्मराना अहंकार और संकीर्ण मतवाद के रास्ते वैसा ही घोर तानाशाही रूप धारण कर लेता है जैसा जर्मनी में पैदा हुआ था, जैसा आज अमरीका में पैदा हुआ है, और जिसके विरुद्ध विरुद्ध विरुद्ध की शान्तिप्रिय जनता अविराम संघर्ष कर रही है।

भारत ही नहीं, किसी भी देश के जनवादी साहित्य में 'कुत्सित-समाज-शास्त्रीयता' का कोई स्थान हो सकता। एशोनिंग, गोथियन, गार्भ, फ्रांस में, इंग्लिस्तान में, चीन में, और हर देश में मार्क्सवादी इस 'अंधा-धरा' के विरुद्ध और भी अधिक सतर्कता से संघर्ष करते आते हैं, क्योंकि यह मार्क्सवाद का लंबादा शत्रुकर जन-शक्तियों के शिबिर में दाखिल होता है, और मार्क्सवाद ही नहीं बल्कि मनुष्य की समूची सांस्कृतिक और कलात्मक प्रगति के मार्ग में अगद का-सा पाँव रोपकर खड़ा हो जाता है।

परन्तु इन शक्तियों ने में एकदम हताश नहीं हो गया है। निश्चय ही इनमें से अधिकतर शक्ति इस शान्तिप्रिय दृष्टिकोण के वास्तविक स्वरूप ने बाकिर नहीं हैं और इन प्रवृत्ति के प्रतिपादकों ने अपनी शिबिर-सागर-संघर्षों के शिबिरों पर मार्क्सवाद का सम्पूर्ण ब्रह्म-रूप उल्टे 'साहित्य-सिद्धान्त' के रूप में जो मुद्दा दिखा है, वे अपनी अनुभवशीलता के कारण उसे ही सही मानकर जन-मांग पर दोड़ने आये हैं। उनमें मेरा आग्रह है कि वे अपने साहित्यिक और सैद्धान्तिक दृष्टिकोणों की भयानक गलतियों को पुरनक में पढ़कर ही नहीं, बल्कि इतिहास और जन-जीवन की सद्भात्मक वास्तविकता ने सीखकर मुधारने की ईमानदारी-कोशिश करें। यह स्मरण रखने की बात है कि पिछले पाँच-सात वर्षों से यह कुत्सित दृष्टिकोण हिन्दी के इन लेखकों के अलावा अन्य भाषाओं और साहित्यों के अनेकानेक लेखकों, अनन्य पाठकों और जन-संघर्षों में भाग लेने वाले कार्यकर्ताओं के बीच 'अंधे विचारों' को ही नहीं प्रभावित करता आया है, बल्कि उनके मानस में बहुत गहरे पैठकर उनके मूल और राजाक को भी घिराड़ चुका है—एक तरह से उनका संस्कार और मनोवृत्ति बन गया है। इससे मुक्त होने के लिए बहुत जयापक और बहुत नया संघर्ष करना पड़ेगा—अपने अपने में ही। केवल 'मान-शत्रुकर शब्दों' की तरतुब बदल देने से

अन्तरस्थ भावों, विचारों, राग-द्वेषों, मनोवेगों और दृष्टिकोणों का संस्कार और काया-कल्प नहीं हो जाता। न वस्तु-सत्य की संवेदनशील प्रतिभा के बिना साहित्य की रचना ही सम्भव है—ऐसे साहित्य की जो वस्तुगत जीवन-चित्रों की भागा में सामयिक जीवन-वास्तव का मूर्त-सम्पूर्ण-सक्रिय कलात्मक प्रतिविम्ब हो। जो केवल किसी खास राज-नीतिक पार्टी की गलत-सही नीतियों और अखबार में पढ़ी खबरों का ज्यों-का-त्यों, शृङ्ख, नीरस, भावहीन पद्यानुवाद ही न हो। जिसमें लेखक की कल्पना से गढ़े गये पात्र बस कठ-पुतलियों की तरह लेखक के इशारे पर ही न नाचते हों, लेखक की इच्छा से ही न उठते-बैठते और पैदा होते या मरते हों;—अर्थात् जिनका न कोई अपना व्यक्तित्व हो, न मान-सिक या दैहिक जीवन हो, जो इस जीवन के वैविध्य और ऐक्य से निर्मित वर्ग-समाज के वास्तविक निवासी न होकर बस लेखक की कल्पना के सून्य-आकाश में 'त्रिशंकु' की तरह कहीं अधर लटके हों। दुर्भाग्य से कृष्णचन्द्र की प्रतिभा का लेखक भी इस प्रवृत्ति से अपने को बचा नहीं पाया और उनके अधिकांश पात्र भी कल्पना-जन्य कठपुतलियाँ हैं, व्यक्तित्व-हीन, जिसके कारण वह अपनी कल्पना से एक क्रुद्ध, निर्दयी राजा की सवारी निकालने के लिए खतरनाक पहाड़ी के आर-पार लट्टों की जगह जिन्दा किसानों के शरीर विछाकर पुल बनवा लेते हैं और उस पर से राजा और उसके अमला को गुजार देते हैं।

परन्तु जिनमें न प्रतिभा हो, न मार्क्सवादी दृष्टिकोण को सीखने-समझने का धैर्य हो, उनके उतावले अहंकार के लिए और भी अनेक सरल मार्ग खुले हैं—साहित्य या कला उनका क्षेत्र नहीं है; इसमें प्रचार साहित्य भी शामिल है।

'कुत्सित-समाज-शास्त्रीयता' के साधियों से यहाँ इतना ही निवेदन है। और जो इस प्रवृत्ति के नेता हैं, वह स्वयं 'सकल-ज्ञान-विद्या-विशारद और परम-गुणनिधान' हैं, बाकी बातें किताबों से पढ़ ही लेंगे।

(३)

अन्य वृत्तों तथा नई पौध के लेखकों से, जो इन साधियों के विवेकहीन व्यवहार में क्षुब्ध हों, इस सम्बन्ध में क्या कहें? बातों की नरहानपट्टी कोई अर्थ नहीं रखती। पर एक सरल बात जानता हूँ कि अगर कोई 'असत्य' में 'सत्य' की पैरवी करे तो उससे 'सत्य' 'असत्य' नहीं हो जाता। 'सत्य' की नहीं भ्रान्तता है कि 'असत्य' ने उसे न भ्रान्तनाया जा सकता है, न सिद्ध ही किया जा सकता है। उसे न असत्य की तक्रार चाहिए, न वैसाखी ही। इसलिए किन्हीं के सही या गलत सोच और व्यवहार का ही उन महान युग-विधायक विचारों के प्रति अपनी आसक्ति या विरक्ति वा आधार-पत्ता लेना क्या आपके विवेक को उचित सजेगा, जो हमारी जनता के मांस को उद्वेगित करते आये हैं, जो हमारे इतिहास और जन-जीवन की प्रगति का आग्रह लेकर पैदा हुए, हमारी जनता के सुख-सर्वण ने जिनको परवाना चढ़ाया, जिनका सत्य ही हमारे साहित्य की मूल प्रेरणा बना ? जन-धरणा को नेतना की प्रकाश-किरणों में निरंतर जगाने वाले इन महान विचारों के सूयों को ही निगलने के लिए आज 'वर्तुदिक' ने राहु-केतु लपक रहे हैं, क्या ऐसे समय हम एक-

दूसरे से कुंठित बने बैठे रह सकेंगे, केवल इसलिए कि किसी ने वह सौजन्य नहीं बरता जो मानवों-चित है ?

सोचिए तो, हमारा देश कितना विशाल है ! इसमें कितने किस्म की जलवायु है, कितने किस्म की वनस्पति है, कितने किस्म की धरती है ! और इसमें कितने किस्म के लोग रहते हैं, कितनी जातियाँ बसती हैं, कितनी भाषाएँ बोली जाती हैं—भाँति-भाँति की सभ्यताएँ हैं, संस्कृतियाँ हैं, कलाएँ हैं, नैतिक आचार-विचार और जीविकोपार्जन के ढंग हैं ! कितने धर्म और सम्प्रदाय हैं, कितने दल और संगठन हैं, वर्ग और स्वार्थ हैं ! कन्या-कुमारी से लेकर बाराकोरम की पर्वतमालाओं और आसाम की घाटियों से लेकर अरब-सागर तक फैले इस देश का आकाश भी तो एक नहीं ! फिर भी इस महादेश और इसमें बसने वाली विभिन्न कौमों को किसने एकता के सूत्र में बाँध रखा है ? निश्चय ही साम्राज्यी गुलामी ने नहीं, जिसने सदा फूट और कलह के बीज ही बोये हैं; बल्कि हमारे पूर्वजों के इतिहास की गौरवशाली परम्पराओं की उत्प्रेरक स्मृति ने और साम्राज्यी-सामन्ती गुलामी से मुक्ति पाने के लिए हर इलाके में अनेक-अनेक वर्षों ने ही जन-जन में एकता की भावना को जीवित रखा है और...

परन्तु एकता की यह भावना अनेक-अनेक लोगों सजग हो गई कि उसने स्वतः उठकर इस विशाल देश की समूची जनता को अनेक-अनेक रूपों में बाँध लिया हो। इने अनेक जनसंघों से जगता पड़ा है। और इन्से जगाने के लिए हमारे गौरवशाली इतिहास के मोत किस्मों में भागे ? मुक्ति संघर्ष की आवश्यकता का पहला उपदेश करने के लिए साम्राज्यी-सामन्ती गुलामी, दोगपण, हिंसा, अंध-विश्वास, शरीरी, अज्ञान और अज्ञानवादी समाज-सम्बन्धों की हकीकत ने आगाह करके जनता को किसने उभारा ? जन-जन के पद-निर्दिन स्वाभिमान को किसने जलकारा ? इसमें अन्य भाषाओं के लेखकों के साथ-साथ हमारे भास्कर-युग से लेकर द्विवेदी, रामचन्द्र अत्रेय, प्रेमचन्द और आज निराला-गंत-युग तक के अग्रगण्य लेखकों और कवियों का योग-दान है, जिन्होंने किन्ही प्रलोभन ने नहीं लिखा, किन्ही का आदेश पालन करके नहीं लिखा, बल्कि इसलिए लिखा कि उनका अवे-दनशील, बस्तुदर्शी कलाकार मन यह नकारा नहीं कर सकता था कि हमारे देश और हमारी जनता की आत्मा की मुन्दर-सजीव प्रतिमा को, जिसे कभी आत्मिक और व्यास ने, कान्तिदास और भवभूति ने, सूर और तुलसी ने, मीर और शालिदा ने अपने-अपने युग की वास्तविकता में अन्तर्निहित विकास-सम्भावनाओं के अतुल्य अर्पण सहज प्रतिभा से जग आकाशित नये जीवनाद्यों और नये मानव-मूर्तियों के लक्ष्मि में ढाला था, उसे आत-तापी साम्राज्यवाद और विगलित सामन्तवाद खण्डित करके कुल्लुप और निष्प्राण बना दे। इसलिए असह-घातनाओं, दुर्निवार आर्थिक कठिनाइयों, भद्र-लोक की तीव्र उपेक्षा और सरकारी दीप-नृष्टि की अचहेलना करके भी उन्होंने जीवन्त साहित्य की रचना की है।

एक गुलाम देश का लेखक 'स्वातन्त्र्य-सुखाय' रचना नहीं करता, न 'कला के लिए कला' का निर्माण करता है—बल्कि दूसरी बात है कि उसकी रचना में वेदना का स्वर इतना

मुखर हो कि गहरे निराशावाद की झलक मिलती हो, या कोई लेखक राजनीति में सचेत रुचि न रखता हो, या उसका राजनीतिक दृष्टिकोण इतना अपरिपक्व और पिछड़ा हो कि वह स्वयं अपने ही रने साहित्य के संविधायक और प्रयोजनशील तत्वों को न देख पाकर साम्राज्यी देशों में प्रचलित साहित्यिक प्रवाहों का बिल्ना बाँधे 'कला के लिए कला' का नारा देता फिरता हो। ऐसी आत्म-विलासी साहित्यिक प्रवृत्तियाँ मरणासन्न साम्राज्यवाद के देशों में ही पूँजीवादी साहित्य की धारा बन सकती हैं, एक गुलाम देश में नहीं। हमारे देश की दस-बारह बड़ी और उन्नत भाषाओं के आधुनिक साहित्य का इतिहास इस वक्तव्य का स्वयं ही प्रमाण है।

हमारी भाषाओं का विकास और आधुनिक साहित्यों का जन्म ही साम्राज्यवाद सामन्तवाद-विरोधी जन-संघर्ष के उप-काल में हुआ है। इस संघर्ष में निरंतर अग्नि परीक्षा देकर ही इन्होंने विकास और उन्नति की है, और आज भी यह क्रम जारी है। इस राष्ट्रीय नव-जागरण के मंगल-प्रभात में हमारी पिछड़ी भाषाओं का सतत मांजन और परिष्कार करके उनके शब्द-भंडार को असंख्य नये शब्दों से समृद्ध करके, उन्हें नये संघर्ष-युग के अनुकूल विचार-विनिमय का समर्थ साधन बनाने की ओर कौन प्रयत्नशील रहा है? और क्या वह स्वयं अपने से एक साम्राज्यवाद-सामन्तवाद विरोधी, जन-एक्य विधायक युग-चेष्टा नहीं थी? अर्थविश्वास, अशिक्षा, अविज्ञान और अनैक्य के जिस अन्धकारपूर्ण दुर्ग में गुलाम बनाने वाली शक्तियों ने हमारी जनता को बन्धक कर रखा था, उस पर जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य की मशाल उठाकर किसने चढ़ाई की? अभी जबकि देश की राजनीति मध्यवर्गी स्वार्थों की संकीर्ण सीमाओं में सिमटी-सिकुड़ी कुल-बधू की तरह अपने लिए विदेशी भाषा में अंग्रेज प्रभुओं से कांतपय सुख-सुविधाओं की माँग कर रही थी कि उस समय हमारी जनता के बीच से उठे सरस्वती के वरद-पुत्र जन-मानस में नई परिस्थितियों का आग्रह लेकर त्वरित जन्मे भावों और आकांक्षाओं के मूक, अव्यक्त पर उद्वेलित स्वरो को पहचान कर उन्हें सचेत विचारों में उत्प्रेरक सारगम में बाँध रहे थे। हमारे स्वतन्त्रता संग्राम का यह एक अलग ही रचनात्मक मोर्चा रहा है, जिसका नेतृत्व जनवादी साहित्यकारों और विचारकों ने किया है, राजनीतियों ने नहीं। राष्ट्रीय नव-जागरण ने इस तीव्र रचनात्मक संघर्ष में हमारे साहित्यकारों ने जीवन-वास्तव को कोश में उठाकर अग्रगण्य जीवन-दाथो (images) का अंतरण और सामान्य, भूते-संपूर्ण चित्रण करके व्यक्तित्वहोन अज्ञात-नाम, समाज-शोषण ने उत्पीड़ित किसानों, औरतों, वेदियाओं और अज्ञात-मूक जनों को मानव व्यक्तित्व की गरिमा से भाँजल करके इतिहास-पट पर उनकी वास्तविक भूमिका में हमारा साक्षात्कार कराया है। उन्होंने हमारे इतिहास के विभिन्न सूरक्षाओं, नायकों और देव-भक्तानुशोको की विरघ्न कौतिक आख्यायन लिखे हैं, जो इस बात के प्रमाण हैं कि उन्होंने प्राचीन परम्परा में से उन्हीं चरित्रों (images) को चुना है जो किसी न-किसी मुक्तिकारी मानवीय आदर्श—सत्य, न्याय, समानता, एकता, आजादी—के प्रतीक थे या बन सकते थे, जिनके उत्प्रेरक जीवन-चित्रों

को जन-मानस में भूर्त्त रूप में जगा कर जनता के स्वाभिमान को पुनः जीवित किया जा सकता था, सायावाद के छाये अगुद्धिवाद में उत्पन्न निराशा, विरक्ति और आत्म-भीरुता की भावनाओं का उन्मूलन करके नया आशावाद, नई जीवन-शक्ति और नया आत्मबल पैदा किया जा सकता था और व्यक्तिगत स्वार्थों से श्रावद्ध विग्रहकारी प्रवृत्तियों का दमन करके व्यापक सामाजिक स्वार्थों की एकताजनक प्रवृत्तियों को उजागर किया जा सकता था। साम्राज्यवाद ने जिस इतिहास की जीवन्त परम्पराओं से अपरिचित रखकर और सामन्तवाद ने जिस धर्म को अमानवीय समाज सम्बन्धों और प्रतिक्रियावादी नैतिकता का प्रचारक बनाकर जनता को अपने क्रूर भाग्य से समझौता करने के लिए विवश बना रखा था, हमारे साहित्यकारों ने इतिहास और धर्म के उन अस्त्रों को शासक-शोषकों के हाथ से छीन कर जनता के हाथ में पकड़ा दिया; अर्थात् उन्होंने जनता को इतिहास और धर्म के उन तत्त्वों का ही साक्षात्कार कराया जो एकता और जाग्रति के वाहक थे। इसमें पुनरुत्थानवाद की चेष्टाएँ नहीं, न सतयुग की और लौटकर बल्कल वस्त्र धारण करने का निर्मन्त्रण था, बल्कि इस समाज के जीवन में किसी भी भाव, विचार, सम्बन्ध या स्थिति को अपरिवर्तनीय समझ कर भाग्य या दैव के आसरे छोड़ देने के विरुद्ध आमूल परिवर्तन लाकर नये मानवीय जीवन-निर्माण का आग्रही कर्म-प्रेरक आह्वान था; जीवन को क्षण-भंगुर मानने वाले सायावाद के विरुद्ध जीवन की सत्यता और निरन्तरता का आशाप्रद सन्देश था।

हमारे साहित्य की शैली इतिवृत्तात्मक रही हो या छायावादी या यथार्थवादी, इतना तो निर्विवाद है कि हमारे साहित्यकारों की कला का रूप-विधान इतिहास की प्राणवन्त परम्पराओं और जनता की मनोभूमि की समष्टि से विकसित सर्वथा देशज या राष्ट्रीय रहता है, उगमें यहाँ की मिट्टी की ही निरूपणित गन्ध है, यहाँ के ही फूलों का रंग है, यहाँ की लक्ष्मियों का ही 'कल-बल विनाद' संगीत है, यहाँ की ही उगा-और मध्या का सौन्दर्य है। इस देशज रूप-विधान के माध्यम से ही उन्होंने नये भाव-विचारों की विपय-वस्तु को गून्ने अभिव्यक्ति दी है और रूप-विधान का भी स्वाभाविक विकास किया है; अधिकतर सचेत रूप में सौच-साधककर पूर्व-विकल्प द्वारा नहीं, बल्कि जीवन-वास्तव के अद्यतन निर्देशों का पालन करते, जो अपने प्रतिक्रिय के रूप-विधान का स्वयं निर्णय होता है। और यह नई विचार-वस्तु—एकता, आजादी, समानता, भाईचारा, प्रजातंत्र और बाद में समाजवाद आदि के सहानुचित्य—हमारे साहित्य में कहाँ से आई? ये निम्नव-कारी विचार केवल हमारे सामाजिक जीवन की परम्परा से तो निम्न ही उद्भूत नहीं हुए, यद्यपि एक निराकार अस्मय भावना के बीज-रूप में सौपित-पीड़ित जनता के हृदय में अदृश्य शोये पड़े थे। इसलिए वस्तुतः वे देश-देश की प्रगाणसीन जनता के इतिहास—विशेषकर फ्रांस की राजातान्त्रिक और रूस की समाजवादी आस्तियों की प्रतिध्वनि के रूप में हमारे देश की उद्भुद्ध सेवना में आकर गूजने लगे थे और जेलों, बाय्रन, तोल-स्तोय और गोर्की की रचनाओं से जीवन की भाषा के द्वारा हमारे मानस में भूर्त्त और

साकार होकर हमारी जीवन-दृष्टि की अश्वण्ड ज्योति बन गये थे। यह कोई विचित्र और अनहोनी बात नहीं है कि हमारे साहित्यकार 'जनवादी या समाजवादी विषय-वस्तु और राष्ट्रीय रूप विधान' को व्यवहारतः अपने साहित्य-सर्जन की पद्धति के रूप में अपनाते आये हैं, यद्यपि मार्क्सवादी सिद्धान्त से परिचित तो ग्राज भी सब नहीं हैं। जीवन-वास्तव पर पाँव जमाकर खड़े रहने का ही यह अनिवार्य परिणाम है। इस सिद्धान्त को ठुकराकर और हमारे साहित्य की परम्परा से हठान् अलग होकर विचारों के मरुथल से बह निकलने की अगर किसी ने कोशिश की है तो वह 'कुत्सित मनोवैज्ञानिकता' और 'कुत्सित-समाज-शास्त्रीयता' की अ-साहित्यिक और अ-सामाजिक प्रवृत्तियाँ हैं, जो अपनी फूहड़ कल्पना द्वारा निर्मित यन्त्रवत् कठपुतली पात्रों से एक दुर्बोध, संकेतभय भाषा में मनोविज्ञान और मार्क्सवाद की पैरोडी गवाती हैं, और इस प्रकार अपने अन्तर्भूत की पशुवृत्तियों का, या कमरे के दर्पण में अपनी रोषपूर्ण मुद्राओं के अनुकूल बदलते प्रति-बिम्ब को देख-देखकर आन्ति का ऐहसास कर लेने वाली विक्षिप्तता का मूलतः व्यक्ति-वादी 'दृष्टान्त साहित्य' तैयार करती हैं।

इसका यह तात्पर्य नहीं कि इन दो असामाजिक प्रवृत्तियों के अतिरिक्त हमारे विशाल साहित्य की धारा में और कोई विकृतियाँ आई ही नहीं। आखिर हमारा साहित्य भी एक वर्ग-समाज की संकीर्ण सीमाओं के अन्दर ही विकसित हुआ है, चाहे वह इन सीमाओं को तोड़ने के लिए ही निरन्तर सचेष्ट बयों न रहा हो।

हमारे साहित्य निर्माता इसी वर्ग-समाज के प्राणी रहे हैं, जिसके समाज-सम्बन्धों ने परस्पर-विरोधी वर्ग-स्वार्थों, वर्ग-संस्कारों, वर्ग-मान्यताओं, वर्ग-नैतिकताओं, वर्ग-मनो-वृत्तियों और वर्ग-दृष्टिकोणों को जन्म देकर मनुष्य को इस प्रकार बाँट रखा है कि प्रेम, त्याग, सत्य, आजादी और जनताद के प्रति विभिन्न वर्गों की अपनी-अपनी धारणाएँ बन गई हैं, और मनुष्य के स्वभाव और कर्म पर भी वर्ग-भेद की अनिवार्य छाप पड़ी है। हमारे साहित्यकार अपने जीवन के इस विरोधपूर्ण वातावरण में निर्लिप्त और निरसंग न हो सकते हैं। हमारे साहित्य के प्राग्भिक उत्थान पर 'सामन्ती-सभ्यता-संस्कृति' की छाप है, जिससे प्रेमचन्द तक मुक्त नहीं हैं। इस साहित्य में जहाँ-जहाँ हमारे लेखकों की व्यक्तिगत सहानुभूतियों ने जीवन-वास्तव के मूल-सम्पूर्ण प्रतिबिम्ब पर ऊपर से छाया डाली है, वहाँ-वहाँ सामन्ती भंङ्कारों और सामन्ती नैतिक मान्यताओं के प्रति लेखक का पूर्वग्रह भी मुखर हो गया है, और साम्राज्य-विरोध पर अन्धराष्ट्रवाद या पुनरुत्थानवाद का रंग चढ़ गया है। इसके पश्चात् क्रूर, अनेतिक नृजीवादी समाज-सम्बन्धों ने मध्यवर्गी संकीर्णताओं को जन्म दिया, जिसकी प्रतिच्छाया उम 'अरण्य रोदन' में मिलती है, जो हमारे छायावादी पत्रियों के गीतों में इसकी भाषिकता ने ध्वस्त हुआ है। इस प्रकार हमारे प्राधुनिक साहित्य को इस अटूट जनवादी धारा में 'आओ, बैठ लें कुछ देर' या 'साथी, सब कुछ सहना होगा' जैसी तट की मध्यवर्गी भाण्डियों की जड़ों में अटकती हताश, गतिहीन, लहरे भी हैं, जिनमें 'जागो फिर एक बार!' या 'तीर पर कैसे रुकें मैं, आज

लहरों में निमग्नण' जैसा बीच-धारा का उदात्त, मानवोचित दर्प और चुनौती नहीं है। ऐंसे विषम और विकृत स्वर लेखक की प्रतिभा पर कुठाराघात करने वाल उस आन्तरिक और ब्राह्म द्रव्य के सूचक हैं, जिनमें से होकर वर्ग-समाज में जन्म लेने वाल प्रत्येक लेखक और कलाकार को अनिवार्यतः लगातार गुजरना पड़ता है। अन्यथा हमारे विशाल बहुमुखी साहित्य की मुख्य-धारा के अहरह गर्जन में तो प्रतिवाद के स्वर ही फूटे हैं, गम्भीर मानववाद का संगीत ही मुखरित हुआ है, चाहे वह हमारे कवियों के इतिवृत्तात्मक पद्य हों, छायावाद के रोमानी गीत हों, या प्रगतिवाद की यथार्थवादी कविता हो। राष्ट्रीय नव-जागरण के इस रचनात्मक संघर्ष में हमारे साहित्य-निर्माताओं की सहज सहानुभूतियाँ, उन्धी युग-विनायक रचने-अचने दिवारणाएँ अधिकान्तः मध्यवर्ग की संकुचित सीमाओं को तोड़कर जन-जन तक प्रसरित हुई हैं, और उन्होंने शोषित-उत्पीडित श्रमजीवी जनता के मूल हितों का ही समर्थन किया है। इसीलिए हमारे साहित्यकारों की श्रेष्ठ-कृतियों में वह परिख्यापित और सार्वजनीनता है, जो हमारी विभिन्न भाषाओं के साहित्यों को सञ्ची देश-भक्ति से श्रोत-श्रोत जन-साहित्य होने का अधिकारी बनानी है। उनमें हमारे देश के जीवन-वास्तव का भावी सम्भावनाओं के दृष्टिकोण से मूर्त-सम्पूर्ण चित्रण है। उनका एक-एक शब्द गुलामी के ताबूद में भेले गाड़ता है और सामन्ती समाज-सम्बन्धों और तज्जनित नैतिक मान्यताओं तथा मध्यवर्गी संकीर्णताओं से आत्मा को मुक्त करके, उनमें नये मानवीय भाव-चिन्तारों, नये नैतिक मूल्यों, नये जनवादी समाज-सम्बन्धों को अर्थात् भाषाओं का व्यापकत्व और गरिमा भरकर उनका निखार देता है। जो व्यक्ति हकीकत के इस सत्य को नहीं देख-समझ सकता, उसके मन में हमारे इतिहास, साहित्य और जन-संघर्ष की गौरवनाशी परम्पराओं के प्रति घोर अज्ञा और अनादर का भाव है। हमारे देश की विभिन्न भाषाओं के आधुनिक साहित्य की अदृष्ट धारा का यह साम्राज्यवाद-सामन्तदात्र-विरोधी, नविकामी, संघर्षात्मुखी स्वर ही तो हमारे अर्णित जात-अज्ञात साहित्य-निर्माताओं की कुठोर जीवन-साधना की रायों मूल्यवान् प्रार्थित है, जिसमें नये जनवादी लक्ष्यों का दरार देकर हमारी जनता की एकता का चिन्तान्यास किया है।

कोई इस सत्य को देखे या न देखे, पर गेरा अन्-रोध है कि किसी क्षणिक आवेश में भरकर हम आप इसको न भुला दें, क्योंकि अभी हमारे मुचित-संघर्ष का अन्त नहीं हुआ और हमें अपनी जनता की एकता के सूत्रों को दृढ़तर बनाने जाना है, क्योंकि अभी हम उस आक्रांशित लक्ष्य में बहुत दूर हैं, जो हमारा जीवन-साध्य रहा है, और जिसे प्राप्त करने के लिए हमें एक ऐसे शोषण-रहित जनवादी समाज का निर्माण करना है, जिसके वातावरण में हमारे विशाल देश की प्रत्येक जाति, प्रत्येक भाषा, प्रत्येक संस्कृति अपने-अपने इतिहास की मानवताबोधिनी परम्पराओं की गोद में नये जनवादी दर्शन और विज्ञान की दीक्षा पाकर अपनी प्रतिभा का सर्वतोमुखी विकास कर पायेगी और जिसके साधन-मुविधा-सम्पन्न, मुक्त समाज में प्रत्येक व्यक्ति का पूर्ण आत्म-विकास ही समाज के योग-क्षेम की एक-मात्र कसौटी बन सकेगा।

महाकवि मुमिन्नान्दन पन्त ने अपनी अनेकानेक कविताओं में जिस जनार्काक्षित भावी मानव-समाज के स्वप्न रूखे हैं, वह हमारे अधिकांश साहित्यकारों की भी (कवि 'दिनकर' के शब्दों में) 'अभिलाषाओं की मंजिल' है। पर अभी तो,

'ओ ज्वलंत इच्छा श्रेश्ठ !'

इमलिये अगर कोई कहे कि हम आजाद हो गए या कहे कि नहीं, अभी हम गुलाम हैं तो हमें इन बहसों में पड़ने से सारज नहीं है, और न इन बहसों में पक्ष और विपक्ष में दिए गए वक्तव्यों की आवेशपूर्ण तुकबन्दियों में बाँधने से वह प्राणवान् कविता ही पैदा होगी जो हमारे जीवन-वास्तव को मूर्तरूप में प्रतिबिम्बित कर सके। क्योंकि गुलामी कागज पर लिखा दस्तावेज नहीं होती कि वापस कर दिया तो आजाद हों गए और छीन लिया तो गुलाम बन गए। गुलामी शोषण-उत्पीड़न को न्यायपूर्ण करार देने वाले अमानवीय आर्थिक-सामाजिक सम्बन्धों का रौरव नरक है, जिसका वातवरण भी शोषक वर्गों की अनैतिकता और अ-संस्कृति से भाराक्रान्त होता है। गुलामी या आजादी मनुष्य जीवन की परस्पर-विरोधी भूत वास्तविकताएँ हैं, जिनकी पीड़ा या पुलक प्रत्येक व्यक्ति अपनी रग-रग में अनुभव करता है। ये केवल अमूर्त विचारों और बहसों की चीजें नहीं हैं।

इन बहसों में भाग लेना तभी सार्थक और प्रयोजनीय हो सकता है जब हम इस तथ्य को विस्मृत न होने दें कि हम लेखक हैं और मानव-आत्मा के शिल्पी हैं और इतिहास ने हमारे कंधों पर बहुत भारी जिम्मेदारियाँ रख दी हैं। इसलिए हमारे चाहे जो दार्शनिक विचार, साहित्य-सिद्धान्त या लेखन शैलियाँ क्यों न हों, पर लेखक की हैसियत से काले को सफ़ेद और सफ़ेद को काला सिद्ध करने से हमारा काम नहीं चल सकता, अर्थात् तब हम श्रेष्ठ से श्रेष्ठ प्रतिभा रखकर भी सच्ची कला का निर्माण नहीं कर सकते। स्वयं हमारे साहित्य की परम्परा साक्षी है कि यह बात कल तक सच थी, और आज भी सच है, क्योंकि कोई भी रचना तभी कलात्मक होती है, जब उसमें परिवर्तनशील वस्तु-सत्य का मूर्त, पार्थिव, अंतरंग, सम्पूर्ण, सक्रिय, सजीव और सामान्य प्रतिबिम्ब गृहण हो। वास्तविकता ही सत्य है। इसे कोई लक्षक जितनी व्यापकता और गतिमत्ता के अपनी रचना में प्रतिबिम्बित करेगा है उसकी रचना उतनी ही अधिक कलात्मक और सार्थक बनती है। इसीलिए 'असत्य' को आज तक कोई कलात्मक नहीं बना पाया, यद्यपि आसक-जोगव वर्गों के हाथ अपनी प्रतिभा का विक्रय करके गड़े-बड़े नामवर दिव्यताओं ने ऐसा करने के लिए अपनी एड़ी-चोटी का पसीना एक किया है, और आज भी कर रहे हैं, लेकिन वास्तविकता का 'असत्य' का 'दरका' नहीं ओढ़ा पाते। विश्व के महान् लेखकों की महान् वृत्तियाँ इसीलिए अगर और सुन्दर हैं कि, बलिनकी के शब्दों में, वे 'जीवन की भाषा, बोलते हैं' : उनमें अपने देश-काल के जीवन का वस्तु-सत्य, जो इतिहास का सत्य भी है, अपनी सम्पूर्ण मूर्तिमत्ता और सत्त्वान्मयता के साथ प्रतिबिम्बित हुआ है, जिसके कारण उन्होंने अपनी रचनाओं में न केवल वर्ग-समाज के अन्त्यायपूर्ण समाज-सम्बन्धों की कुरता को स्पष्ट रेखाओं से चित्रांकित किया है बल्कि उस वर्ग-समाज में उभरती हुई संघर्षशील

मानव शक्तियों के ऐतिहासिक सत्य को भी बरबस अपनी महान्भूति देकर चित्रित किया है—चाहे उस समय प्रत्यक्षतः सत्ताधारी वर्ग की विचारधारा की ही तूती बोलती रही हो और स्वयं उन लेखकों के संस्कार इस वर्ग की संस्कृति में निरूपित क्यों न रहे हों, पर वास्तविकता ने उनके संवेदनशील हृदय पर आच्छादित होकर उन्हें सत्य का आकलन करने के लिए विवश कर दिया। साहित्य के इतिहास में गेटे और बाल्ज़क, येनमपियर और तॉलस्तॉय ऐसे ही महान् लेखक और कवि हैं, और इसीलिए ये मनीषी मानव-आत्मा के महान् शिल्पी माने जाते हैं। उन्होंने समाज के सम्पूर्ण वास्तव का कलात्मक चित्रण करके मनुष्य के आध्यात्मिक जीवन का अधिक मानवीय संस्कार किया है और राग-द्वेषों का अधिक मानवीय आधार पर नियमन करके मनुष्य को अपनी मुक्ति के पथ पर अग्रसर होने की व्यापक प्रेरणा दी है।

सच्ची कला का यह द्वैतात्मक सत्य है, क्योंकि जीवन की जिन् हकीकत को वह प्रतिबिम्बित करता है, वह स्वयं द्वैतात्मक है, मन्दिरीन अरु मर्यादी नहीं।

जीवन-वास्तव गतिहीन और एकांगी नहीं, अन्तः-उद्वृग्नी, अविध्यपूर्ण, नाना रूपात्मक और विकासमान है, जिसमें कोई घटना, कोई शक्ति, कोई तत्त्व और कोई रूप आत्म-निर्भर और अनन्त जन्म के अन्तः-सम्बन्ध विरोध-जन्य सम्बन्धों और अन्तर्सम्बन्धों में एक-दूसरे से आबद्ध और प्रभावित करता रहता है और इन सम्बन्धों के गुण, रूप और आधार को बदलता रहता है। एक वर्ग-समाज को ले तो उसका जीवन-वास्तव उत्पादन-क्रिया में लगे मनुष्यों का शोषक और शोषित के रूप में वह वर्ग-विभाजन है जो उनके बीच अत्यन्त परस्पर विरोधी समाज-सम्बन्धों का केन्द्र बनता है। वर्ग-भेद पर आधारित आर्थिक-मानसिक-सम्बन्धों द्वारा निरूपित जीवन-परिस्थितियों परस्पर विरोधी विचारधाराओं, नैतिकताओं, न्याय-धारणाओं, रहस्य-सहन और आचार-विचार के व्यवहारों, वार्य-पद्धतियों और संरक्षितियों को जनक होती हैं, जो मानव-स्वभाव, प्रेम-सुख-सौन्दर्य आदि की महज भावनाओं पर भी छाप डालकर अर्थ-मनीषियों को पैदा करती हैं। इन पर आन्तरिक विरोध के साथ ही समाज का विघटन होकर अराजकता नहीं फैलती क्योंकि वर्ग-समाज में भी एक आन्तरिक-एक्य है, जिसके कारण ही परस्पर-विरोधी स्वार्थ रखने वाले शोषक-शोषित वर्ग उत्पादन-क्रिया में एक-दूसरे के साथ अग्रगण्य आर्थिक और सामाजिक सम्बन्धों में आबद्ध होते हैं, यद्यपि साथ ही साथ वे अपने-अपने वर्ग-स्वार्थों और वर्ग-हितों को दृष्टि से उत्पादन-सम्बन्धों को—और इस प्रकार समाज आर्थिक-सामाजिक साधनों को भी—आमूल-बल-नकर लगे उत्पादन-सम्बन्ध-स्थापित करने के लिए या उन्हें ज्यों-का-त्यों स्थायी बनाए रखने के लिए चेतन-अचेतन रूप से आपस में अन्तर्वर्त संघर्ष भी करते जाते हैं। इस संघर्ष के फलस्वरूप समाज की प्रगति-निरोधी मरणशील शक्तियाँ इतिहास-चक्र पर अपनी लीला समाप्त करती जाती हैं और प्रगतिशील शक्तियाँ अपनी भूमिका खोलने के लिए उत्पन्न होती हैं। एक समाज समाज में यह संघर्ष ही इतिहास की संचालिका शक्ति है, जो निरप्रयोजन और निरुद्देश्य नहीं है। मनुष्य

के इतिहास ने ही इसके प्रयोजन और उद्देश्य को निर्दिष्ट किया है, और यह जीवन-वास्तव के मूल में अंतर्निहित उसका सार तत्व है। मानव पर मानव का शोषण समाप्त करके न्याय, समानता, प्रेम और मुक्त-सहयोग पर आधारित एक सच्चे वर्ग-मुक्त, शोषण-मुक्त, अज्ञान-मुक्त मानव-समाज का निर्माण ही इस अविराम संघर्ष की मूल-प्रेरणा, इसका लक्ष्य और प्रयोजन है, जो इतिहास को गति प्रदान करता है। यही वस्तु-सत्य है। इसको सचेत रूप से हम पहचानें या न पहचानें पर इसके घात-प्रतिघात हमें निरन्तर सहने पड़ते हैं, जो हमें गतिमान रखते हैं और इस संघर्ष के प्रति उदासीन और तटस्थ नहीं रहने देते—कोई न कोई पक्ष लेने को विवश कर देते हैं।

समाज की मरणशील और उभरती हुई शक्तियों का यह ऐतिहासिक संघर्ष मनुष्य के आर्थिक जीवन तक ही सीमित नहीं रहता, बल्कि पहले त्वरित और अवचेतन रूप से और फिर धीरे-धीरे सचेत और संगठित रूप से उसके समस्त सामाजिक और आध्यात्मिक जीवन को भी घेर लेता है और संघर्षशील मानवता की चेतना में प्रतिबिम्बित होकर उन युग-विधायक विचारों को जन्म देता है जो इस ऐतिहासिक संघर्ष के प्रयोजन और लक्ष्य के सारवाही प्रतीक होते हैं। जीवन-सत्य के ये सारवाही विचार अपने जीवनानुभव से संघर्षशील मानवता की चेतना में उन मानवीय आकांक्षाओं, आदर्शों और संकल्पों का भावनाजन्य मूर्तरूप धारण करते जाते हैं जो उसकी समस्त पीड़ा-वेदना, हर्ष-विमर्ष, सुख-दुःख आशा-निराशा, कामना-लालसा, इच्छा-संकल्प का सहज, दुर्दमनीय आग्रह लेकर उसके हृदय को ग्रान्दोलित करते आये होते हैं। और इस प्रकार के विचार एक ऐसी प्रबल एकता-विधायक, संगठनकारी शक्ति बन जाते हैं, जो व्यक्तिगत स्वार्थों और शोषक-वर्ग की विचारधाराओं की संकीर्ण सीमाओं से निकालकर लोगों को आखिल मानवता के प्रगति संघर्ष में एक होकर भाग लेने के लिए उत्प्रेरित करने लगते हैं, कोटि-कोटि जनों के हृदय में प्रतिध्वनित होकर वह सच्चे मानववाद की भावना को जगाने में इतिहास-शक्तियों की युगवाणी बनते हैं, जन-जन के अंतर की ऐसी ज्योति बनते हैं, जिसके ज्वलंत प्रकाश से उनका भावी पथ आलोकित होता जाता है, और मानवता अपने संघर्ष के स्वच्छ को पहचानती है, परिणामों को आंचर्त्ता-परखती है और उसकी गति और दिशा का निग्रहण करती है। ये युग-विधायक, जीवन-वास्तव के सारवाही विचार ही कलाकार की प्रतिभा को वह सद्गुण अंतर्दृष्टि प्रदान करते हैं जिनके सहारे वह इन्द्रिय-बोध कर पाता है कि कौन-सी शक्तियाँ मरणशील हैं, और कौन उभरकर सामने आ रही हैं, जिससे वह अपनी रचना में भावी सम्भावनाओं के दृष्टिकोण से जीवन-वास्तव का मूर्त, सम्पूर्ण, सक्रिय प्रतिबिम्ब ग्रहण करने के लिए जो प्रासंगिक है, उसको ही स्वीकार करता है और जो अप्रासंगिक है और वास्तविकता को विकृत और एकांगी बनाता है, उसे अस्वीकार कर देता है। ये विचार सचेत विचार भी होते हैं और मूर्त भावना भी, और कला की चित्र-वस्तु बनते हैं और कला में अभिव्यक्त प्रत्येक भाव, विचार, जीवन-चित्र या घटना में पिरोए होते हैं और उन्हें अन्दर से ही उद्भासित करके जीवन-वास्तव के ऐतिहासिक सत्य

को निरावृत करते रहते हैं। एकता, समानता, भाईचारा, न्याय, आजादी, प्रजातन्त्र और समाजवाद ऐसे ही महान विचार हैं जो न्यूनाधिक मात्रा में हमारे जनवादी-साहित्य की विचार-वस्तु और प्रेरणा बनते आए हैं। श्रेष्ठ प्रतिभा का लेखक इन विचारों को सिद्धांत-रूप में ग्रहण किए बिना भी केवल सहज भावना से ही रचना में व्यक्त कर सकता है, जिसके आधार पर ही लेखक की 'विचारधारा' का निरूपण किया जाता है, न कि उसके सचेत, अमूर्त विचारों और विश्वासों के आधार पर जो वस्तुतः वर्ग-समाज के संस्कारों और संस्कृति से निर्दिष्ट होते हैं, और जिनसे प्रत्येक वस्तुवादी लेखक भी पूर्णतः मुक्त नहीं हो पाता। कोई लेखक जितनी मुक्ति-तन्त्रा और भाषिकता के साथ अपनी रचना में अपने युग के प्रगतिविधायक महान विचारों को अनिर्विघ्न करता है, उतनी रचना उतनी ही सार-पूर्ण और उत्प्रेरक होती है।

इसलिए अपने लेखक और कलाकारों ने संघर्षशील मानवता की गहरी माँग यह है कि वह जीवन-वास्तव को सही, मूर्त-सम्पूर्ण-सक्रिय रूप से प्रतिबिंबित करें, और दूसरी माँग यह है कि वह अपनी कला के माध्यम से उन महान युग-विधायक विचारों को एक मूर्त सहज-भावना के रूप में और जीवन और इतिहास की भाषा में अभिव्यक्त दें जो आज जन-जन को 'शान्ति', 'आजादी', और 'जनवाद' के संघर्ष में भाग लेने के लिए अनुप्राणित कर सकें, उनको मनोबोध और साहस दे सकें।

(४)

यहाँ पर लेखक के सचेत दृष्टिकोण का प्रश्न स्वतः उठ जाता है। इस सम्बन्ध में काली भ्रम फैला हुआ है, इसलिए सविस्तर स्पष्टीकरण की अपेक्षा रहता है।

आज लेखक के लिए सचेत राजनीतिक या सामाजिक दृष्टिकोण का प्रश्न इसलिए महत्त्वपूर्ण नहीं हो गया है कि उसके बिना वह श्रेष्ठ प्रगतिशील साहित्य की रचना कर ही नहीं सकता, जैसा कि कुछ दोस्तों का ख्याल है और वे राजेन्द्रसिंह ब्रैदी की तरह साहित्य-रचना में "असल चीज लेखक का दृष्टिकोण है" का नारा दिए जाते हैं। ऐसा नारा ऐसे सुकीर्ण मनवाद को जन्म देता है जिसकी अतिन परिणति इसके अतिरिक्त और कोई नहीं हो सकती कि जो सचेत मानववादी लेखक नहीं है। वह प्रगतिशील नहीं हो सकता—और इसमें भी एक मुख्य भेद पैदा हो जान की सम्भावना बनी रहती, अर्थात् जो मार्क्सवादी बाकायदे कम्युनिस्ट पार्टी का सदस्य होगा, वह तो हकीकती मानी में प्रगतिशील लेखक समझा जायगा और जो सदस्य न होगा वह 'चार घूँसवारों' के साथ लगे उस 'पाँचवें' हमसफ़र की तरह ही समझा जायगा जो अपनी खान बंदाने के लिए दूर से ही जवाब देता था कि 'हम पाँचों सवार दिल्ली जा रहे हैं'।

परन्तु ऐसा दावा साहित्य और कला के इतिहास और रोज़मर्रा के अनुभव की अन्वेषण करता है। इतिहास ऐसी मिसालों से भरा पड़ा है जिनसे साबित होता है कि अनेक श्रेष्ठ और प्राणवन्त रचनाओं के लेखकों का सचेत दृष्टिकोण अत्यन्त पिछड़ा हुआ और अपने युग की प्रगतिशील विचारधाराओं की सापेक्षता में प्रतिक्रियावादी भी रहा

है। इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि एक कलाकार की हैसियत में उनमें से कोई भी अपने युग के संवर्षों से तटस्थ था, या प्रगतिशील शक्तियों का विरोधी था। अगर ऐसा होता तो उनकी रचनाओं में वस्तु-सत्य प्रतिबिम्बित न होता और उनकी रचनाओं में आज कोई उल्लेखनीय प्राणवन्त तत्व भी न होता—वे अब तक मृत्यु ही मर चुकी होतीं। वस्तुतः उनकी वस्तु-सत्य की संवेदनशील प्रतिभा अपने युग की संवर्षशील मानवता की इतिहास-पट पर उभरती हुई शक्तियों और उन्हें अनुप्राणित करनेवाले उन युग-विधायक विचारों का सहज इन्द्रिय-बोध करने में समर्थ रही जो अधिक मानवीय नैतिकता, अधिक मानवीय न्याय-भावना और अधिक मानवीय समाज-सम्बन्धों की कामना के प्रतीक थे; और उन्होंने अपनी लकीरों-सहानुभूतियों, वर्ग-विचारधाराओं और वर्ग-संस्कारों के बावजूद अपनी आत्मा के पूरे बल और आवेग से संघर्षशील मानवता का पक्ष-समर्थन किया और वर्ग-समाज की क्रूर वास्तविकता को निरावारण करके उसका अन्त करने में अपनी कृतियों से मदद पहुँचाई। अगर लेखक वस्तु-सत्य का दामन छोड़कर कोरा कल्पनावेदी न बन जाए तो यह बात आज भी सच है, और शायं भी सच रहेगी। 'अगर असल चीज लेखक का दृष्टिकोण है' तो फिर जैनेन्द्रकुमार के 'त्याग-पत्र' को किस कसौटी पर रखकर जाँचेंगे? इसलिए सचेत दृष्टिकोण या विचारधारा कला की सृजन-शक्ति नहीं है, उसकी अत्यन्त शक्तिशाली सहायक या संरक्षक ही हो सकती है।

इसके विपरीत जो इस बात का दावा करते हैं कि दृष्टिकोण या विचारधारा कला पर बन्धन बन जाती है, इसलिए लेखक को उससे कोई सरोकार नहीं रखना चाहिए, वे भी गलत हैं, और एक ऐसे भयानक पथ पर चलने के आग्रही हैं जिस पर उनकी कला के लिए ही कांटे बिछे हैं। यह दुस्त है कि यदि दृष्टिकोण और विचारधारा को ही सामने रखकर 'दृष्टान्त साहित्य' रचने की कोशिश की जाय तो उससे साहित्य या कला का निर्माण नहीं होगा, और विचारधारा कला-निर्माण में सहायक न होकर उस पर बन्धन बन जायेगी। परन्तु यदि विचार लेखक की चेतना की पिटाही में ही बन्द न रहकर उसके मांस-मोक्ष आत्ममान् हो जायें और उसकी सहज-वृत्तियों को जपाने वाली गहज भावना, मनोवृत्ति या संस्कारी भाव धन जायें, अर्थात् अगर लेखक इन विचारों से साथ 'रहने' लग जायें तो वे विचार उनकी रचना को अधिक ताब-उनी-मना, स्वायत्त और सारपूर्णता दे सकते हैं। कला को विचार-बन्धनों से बचाने की इच्छा रखनेवाले या तो प्रगतिशील विचारों को अन्ध और प्रगति-विरोधी तथा अनामानिक विचारों को कला की निशाने सागरी सामक्य प्रतिबिम्बिता की गोद में चले जाते हैं, या फिर समझते ही अपनी कृतियों में से विचारों को इस तरह जून-जुगकर निकाल पकते हैं कि अंत में कविता अर्थहीन, भावहीन, लयहीन, अमन्वदः विषम-ध्रुवियों का समूह बन जाती है, और कल्पना पात्रहीन, घटनाहीन, वाक्य-विन्यासहीन तिर्यक वाक्यों का लवज्वाल बन जाती है। कहा जाता है कि चूंकि विचारों का सम्बन्ध चेतना से है, इसलिए वे रचना-उपपत्तन या अवदितन के 'सम्बन्ध-सम्बन्ध' की अति-वास्तविकता को प्रतिबिम्बित करती हैं। विचारों या दृष्टि-

कोण को कला का बन्धन मानने की अन्तिम परिणित ऐसे ही अबुद्धिवाद या विकल्पता में जाकर होती है जो कला को सामाजिक चेतना का एक विशिष्ट रूप न रहने देकर कला का ही हवन कर देती है; यद्यपि इस घोर असामाजिक प्रतिक्रिया को साम्राज्यवादी देशों में 'चित्र-कल्पनावाद', 'प्रतीकवाद', 'अतिवस्तुवाद', 'क्यूविज्म' आदि अनेक साहित्यिक-अवादी के नाम से बड़ी ख्याति मिली है।

इस प्रकार सचेत दृष्टिकोण न लेखक की प्रतिभा का स्थान लेकर कला की सृजन-शक्ति बन सकता है और न कलाकार की प्रतिभा को अपना बन्धक ही बताता है।

दृष्टिकोण का प्रश्न इसलिए महत्त्वपूर्ण है और आज साहित्य और कला से उसका संयोग कराना इसलिए अत्यन्त जरूरी हो गया है कि इस युग के विश्व-व्यापी संघर्ष में साम्राज्य-प्रतिक्रिया की जो शक्तियाँ मनुष्य की गुलामी को स्थायी बनाने के लिए 'युद्ध' की तैयारियाँ कर रही हैं वह सचेत रूप से कला और साहित्य का प्रयोग हिंस्र और पाशविक वृत्तियाँ जगाकर मनुष्य को अपनी मनुष्यता से च्युत करने और 'अपराज्य जनता' की एकता को तोड़ने के लिए कर रही हैं। अबुद्धिवाद और वर्बरता के इस आक्रमण के विशद संघर्षशील मानवता के साथ एक मन और एक प्राण होकर अपनी सम्पूर्ण साहित्यिक शक्तियों द्वारा संघर्ष में सचेत रूप से भाग लेना एक लेखक के लिए केवल एक शक्ति ही जरूरी नहीं हो गया है कि यह उपाय ही है जो उसे अपने अस्तित्व को बचाने में सहायता कर सकेगा। शान्ति, आजादी और मानवता के लिए जो संघर्ष चल रहा है वह अनेक देशों की जनता ही आज हमारे साथ संघर्ष कर रही है। हमें इन देशों की जनता ही उन तमाम मानव-मूल्यों को बचाने में सहायता देनी है जो हम 'मानव-आत्मा' का रूप-निर्माण करते हैं। अतः हमें अपने अस्तित्व को बचाने के लिए दृष्टिकोण को अपनाने में इत्कार करते जायें तो उन्हें व्यक्तिगत रूप से ही अपनी प्रतिभा, ईमानदारी और कला पर गिर्य-पतित होने वाले प्रहारों के दार भोजने पड़ जाते हैं, और इस बात की सम्भावना पैदा हो जाती है कि वह या तो अन्तःसाम्राज्य संघर्ष की कठोरता से आतंकित हो जाएँ और अपनी ईमानदारी का अस्त्र पंक्तकर प्रतिक्रिया के सामने आत्म-तामस्य-कार दें—इस युग का इतिहास ऐसे अनेक लेखकों के दयनीय उदाहरणों का साक्षी है—या फिर वह अनजाने ही वर्ग-समाज द्वारा निर्मित संघर्ष मनीषित्वों या 'दृष्टिकोण' को वस्तु-सत्य के स्थान पर अभिव्यक्ति देने लगे और व्यापक जीवन-सत्य की चेतना छोड़कर अपनी व्यक्तिगत आशा-निराशा को ही 'मानवता' की आशा-निराशा की कसौटी रामक बनें। अपने व्यक्तिवादों के से संघर्ष में लगे ऐसे अनेक ईमानदार लेखकों के उदाहरण भी हमारे सामने हैं, जो अपने अन्तर्द्वन्द्व में ही उलझे हुए हैं। इस प्रकार "वह महान् दृश्य है, चल रहा मनुष्य है!" के रूप में जीवन-सत्य की मूर्त, उदात्त मानववादी अभिव्यक्ति करने वाले जब बन्धन को हम अत्यन्त व्यक्तिगत निराशाओं के आधार पर मधु-द्वयी 'दृष्टिकोण' से अपनी प्रतिभा की अंधकार-सह क्षोषणा करते हुए भी पाते हैं कि 'जग

बदलेगा, किन्तु न जीवन !' अगर लेखक का सचेत दृष्टिकोण स्पष्ट और व्यापक होता तो अपनी व्यक्तिगत निराशा और वेदना के क्षणों में भी वह इतना पराजित न महसूस करता कि जीवन सत्य को ठुकरा कर अपनी कल्पना से ही 'जग' और 'जीवन' के अलग-अलग नियम गढ़कर उन्हें इतने साधारण तर्कों से सिद्ध करने बैठ जाता। 'नीड़ का निर्माण फिर-फिर' का आशावाद सत्य है या 'आओ सो जायें मर जायें' का घोर निराशावाद ? एक ही लेखक की रचनाओं में दो परस्पर-विरोधी 'दृष्टिकोण' वस्तुतः उसकी वस्तुदर्शी प्रतिभा और मध्यवर्गी संकीर्णताओं से आवद्ध 'दृष्टिकोण' या मनोवृत्तियों के उस वैषम्य और द्वन्द्व की सूचना देते हैं, जिस पर वह अपने व्यक्तिवादी ढंग से संघर्ष करके क़ाबू नहीं पा सका है। उसका कवि और उसका 'विचारक' एक-दूसरे के सहयोगी नहीं, बल्कि विरोधी हैं।

इस युग में संघर्ष जितना ही तीव्र होता जाता है, यह उतना ही ज्यादा जरूरी होता जाता है कि लेखक और कलाकार का 'दृष्टिकोण' उत्तरोत्तर सचेत और व्यापक होता जाये ताकि यह अपने सम्पूर्ण हृदय से संघर्षशील मानवता का साथ दे सके और उसका प्रेरक, पथ-प्रदर्शक और उसकी आत्मा का शिल्पी बन सके। ऐसा न हो कि कभी तो उसकी सहाय-भूतियाँ जन-जन तक प्रसारित हों, उनमें आशा और विश्वास का सन्देश हो, और कभी अपनी व्यक्तिगत वेदना से वह इतना हताश हो जाये कि 'आप डूबे तो जग डूबा' की चरितार्थ करके जनता से भी अस्त्र डालने का आग्रह करने लगे। एक व्यापक मानववादी जीवन-दृष्टिकोण ही लेखक को अपने वर्ग-समिति दृष्टिकोण पर विजय पाने में, अर्थात् अपनी वस्तु-सत्य की संवेदनशील प्रतिभा पर पड़ने वाले दुष्प्रभावों को हटाने में सहायक हो सकता है।

साहित्य में आशा और कर्म-चेतना जगाने वाले "वैज्ञानिक बुद्धिवाद के मानववादी, प्रगतिशील दृष्टिकोण को प्रोत्साहन देना और हमारे साहित्य में सक्रिय उन तमाम अद्विवादी, प्रतिगामी और प्रतिक्रियाशील प्रवृत्तियों का विरोध करना जो साम्प्रदायिकता, जाति-द्वेष और भागव-पर-मानव के शोषण की भावना को प्रतिबिम्बित करके जनता में उदासीनता, निष्क्रियता और विवेकहीनता उत्पन्न करती हैं"—यह प्रारम्भ में प्रगतिशील लेखक आन्दोलन का घोषित लक्ष्य था, ताकि हमारे साहित्यकार अपने 'रचनात्मक और विवेचागतमक साहित्य के माध्यम से उन सभी वक्तियों को बल प्रदान कर सकें जो हमारे देश को उस नये जीवन की ओर ले जायेगी जिसके लिए वह संघर्ष कर रहा है।' इसमें किसी लेखक के लिए कोई आदेश नहीं था। साहित्यकारों को अपने सामाजिक कर्तव्यों से आगाह करके केवल इस बात का आग्रह किया गया था कि वे समय-समय पर एकत्र होकर अपने साहित्य की गतिविधि का जायजा लिया करें और यदि कहीं हमारे साहित्य में कोई प्रतिभियावादी प्रवृत्ति जाने-अजाने, व्यक्त-अव्यक्त रूप से घुलने की चेष्टा कर रही है तो लेखक आपस में विचार-विनिमय और सैद्धान्तिक आलोचना-प्रत्यालोचना करके स्वयं को और देश की अन्य साहित्यिक शक्तियों को उससे रावधान

करते रहें। प्रगतिशील लेखक संघ को भारत के तमाम लेखकों का ऐसा ही व्यापक और सामान्य मंच बनाने का उद्देश्य था। उसे किसी भी राजनीतिक दल या पार्टी का खुला या प्रच्छन्न प्लेटफार्म बनाने का प्रश्न न था। यह भी प्रश्न न था कि उसमें यथार्थवादी शैली के लेखक ही सम्मिलित हो सकेंगे, छायावादी या अन्य शैलियों के लेखक नहीं; और न यह मन्तव्य था कि मार्क्सवादी विचार-दर्शन को अपनाते वाले लेखक ही प्रगतिशील समझे जायेंगे, दूसरे नहीं, और न यही आशय था कि जो लेखक तुरन्त या बाद में भी प्रगतिशील लेखक संघ में सम्मिलित नहीं होंगे, वे केवल इस आधार पर ही प्रतिक्रियावादी समझे जायेंगे। प्रगतिशील लेखक संघ और आन्दोलन इतने संकीर्ण उद्देश्यों को लेकर नहीं जन्मा। उसे किसी भी पार्टी का प्रचार-केन्द्र बनाना हमें अभीष्ट न था। किसी भी दल और पार्टी के लेखक को एक लेखक की हैसियत से उसमें सम्मिलित होने की खुली दावत थी। बाद में किस प्रकार संकीर्णतावाद ने धीरे-धीरे जोर पकड़ा और अन्त में प्रगतिशील लेखक संघ पर “कुत्सित समाज-शास्त्रीयता” के समर्थक लेखकों ने एक प्रकार से अपना आधिपत्य जमा करके “बेकार मवास कुछ किया कर, कपड़े फाड़कर ही सिया कर” के अनुसार “आज के दिन प्रगतिशील कौन है ?” के प्रश्न की उधेड़बुन करके नित्यप्रति “प्रगतिशीलता” की स्वेच्छाचारी परिभाषाएँ और कसौटियाँ गढ़ना और साहित्यकारों के विरुद्ध मनमाने ऋतवे देना; जो प्रगतिशील लेखकों को लम्बी दास्तान है, और इसने आप सभी कुछ-न-कुछ प्रगतिशील लेखकों को अन्त में अपने हाथों में बन्धन हुआ है, लाभ कुछ नहीं—यह भी प्रत्यक्ष है।

इसलिए और भी आज की गम्भीर परिस्थिति में हम बात की आवश्यकता बढ गई है कि भारत की विभिन्न भाषाओं के वे तमाम लेखक जो विश्व पर, मानवता पर, मनुष्य की कला-संस्कृति और विद्य-विज्ञान पर छाये महायुद्ध के खतरे के प्रति सजग हैं, उन तमाम मानववादी लेखकों को जो “विज्व-मान्ति” और “आजादी” और “जन्मवाद” के समर्थक हैं, उन तमाम लेखकों को जिनको वर्तव्य सुमिनामन्दन पत्र की पिछले महायुद्ध में पूर्व दो बड़े यह नेतावनी विस्मय नहीं हुई हैं, जिनमें उन्होंने घोषित किया था :

मरणोन्मुख साम्राज्यवाद, कर वृद्धि और विष वर्षण

अन्तिम रण को है सचेष्ट, रच निज विनाश आयोजन।

उन तमाम लेखकों को जिन्हें यह देश प्यारा है, इसके पेंतास करोड़ निवासी प्यारे हैं, जिन्हें अपनी रचनाएँ और कला प्यारी हैं—हम तमाम लेखकों को शीघ्र ही कहीं-न-कहीं एकत्र होकर व्यापक जगवादी आधार पर प्रगतिशील लेखक संघ और उसके आन्दोलन को पुनः संगठित करना चाहिए। एक साथ मिल-जोकर अपने-अपने साहित्यों की प्रगति का जायजा लेना चाहिए। लेखकों और कवियों के सामने अपनी कला-सम्बन्धी, अर्थ सम्बन्धी, प्रकाशन और वितरण सम्बन्धी और दूसरी क्या कठिनाइयाँ हैं, उन पर मनिस्तार विचार करके उन कठिनाइयों को दूर करने के उपाय सोचने चाहिए। और हम सब पर छाये हुए खतरे का मुकाबला करने के लिए रचनात्मक, विवेचनात्मक और

प्रचारात्मक साहित्य के माध्यम से हम सब क्या कर सकते हैं, क्या करें, कैसे करें आदि प्रश्नों के बारे में सब की राय से सुनिश्चित फैसले करके उन पर अमल करना चाहिए। राजनीतिक पार्टियाँ अपनी नीति का प्रचार करने के लिए स्वयं अपने प्रचार-केन्द्र बनाये, उनके सदस्य-लेखक उन केन्द्रों में पूरे उत्साह से काम करें, यह सही और समझ में आने वाली बात है, पर प्रगतिशील लेखक संघ को किसी भी पार्टी का (कम्युनिस्ट पार्टी का भी) प्रचार-केन्द्र नहीं बनने देना चाहिए, यह हम सब लेखकों का सामान्य कर्तव्य है। किसी भी राजनीतिक पार्टी को साहित्य और कला के प्रश्नों पर अपनी नीति का ऐलान करने का अधिकार है, पर प्रगतिशील लेखक संघ उसे मानने के लिए बाध्य नहीं होना चाहिए। यह दूसरी बात है कि किसी पार्टी की राजनीतिक या साहित्य-सम्बन्धी नीति में कुछ या अधिकांश बातें प्रगतिशील लेखकों को अपने सामाजिक कर्तव्यों और उद्देश्यों की पूर्ति में सहायक लगें और वह उनका स्वागत करें, या किसी विशेष अवसर पर किसी विशेष घटना या कार्य के सम्बन्ध में उद्देश्यों की सामान्यता के आधार पर प्रगतिशील लेखक राजनीतिक, साहित्यिक या दूसरे संगठनों के साथ सहयोग करें या उनको सहयोग करने के लिए निमंत्रण दें। यह तमाम व्यवहार की बातें हैं, किन्तु जरूरी है, क्योंकि जनवादी दृष्टिकोण के साथ खुला जनवादी व्यवहार लाजिमी है, ताकि प्रगतिशील लेखक संघ की तमाम कमेटियों, उसकी पत्र-पत्रिकाओं के सम्पादक-मण्डलों और प्रकाशन-संस्थाओं के संचालकों का निर्वाचन करने में प्रत्येक लेखक-सदस्य का बराबर का अधिकार हो, ताकि प्रत्येक लेखक इसे अपना संगठन और आन्दोलन समझ सके, इसकी नीति का निर्णायक हो और अपने लेखन द्वारा न केवल प्रगतिशील साहित्य का निर्माता हो, बल्कि उन महान विचारों का प्रचारक भी हो जो आज संघर्षशील जनता की एकता के विधायक हैं और उसके मनोबल को दृढ़ बना कर उसे आशावादी और क्रियाशील बनाते हैं।

सत्य और असत्य, जीवन और मृत्यु, आजादी और गुलामी, मानवता और बर्बरता, विज्ञान और अबुद्धिवाद, शान्ति और युद्ध की शक्तियों के इस विश्व-व्यापी संग्राम से हमारा देश और हमारी जनता न तटस्थ है, न निस्संग है। वस्तुतः हम सब इसके भँवर में फँसे हुए हैं। बर्बरता और अबुद्धिवाद का आक्रमण हमारी जनता पर अविरोध जारी है। अज्ञान, हिंसा, जाति-द्वेष, इत्यादि, प्रणय, बलात्कार, गुलामी और छल-कपट की भावनाओं को सहज मानवीय गुणों के रूप में गौरवान्वित करने वाली सैकड़ों रंगीन फिल्मों और सच्चित्र पत्र-पत्रिकाएँ प्रतिदिन सात-भम्बुर पार मे आकर हमारे देश की उद्बुद्ध चेतना में जहर घोलती रहती हैं और हमारी जनता की आत्मा पर डाका डालती रहती हैं। अलभारों के जरिये जंगलाजों के हीतनाक वचनबन्ध, जिनमें रोज़ आनिर्वाह हाथियारों पर अरबों टाकर खर्च करने के लिए ऐलान होते हैं, देश-देश की तबाही करके नस्लनाश कर देने की धमकियाँ होती हैं—हमारे लाखों-करोड़ों देशवासियों तक पहुँचकर उनमें भयंकर बेचैनी, निराशा और पस्तहिम्मती पैदा कर रहे हैं। इन चीजों पर कोई रोक-थाम और पाबन्दी नहीं है। ये आँसू हमारे देशवासियों को भौतिक अधःपतन के रास्ते पर

खींच रही हैं और उनके आध्यात्मिक जीवन को कलुषित और गन्दा बना रही हैं। इसलिए हमारी माताओं और बच्चों पर आसमान से चाहे 'वह्नि वर्षण' न हो रही हो, पर 'विष-वर्षण' तो जारी है—कला और शब्द के द्वारा, जो मनुष्य की चेतना, मुक्ति और एकता के अस्थ हैं, जिनके हम निर्माता और जौहरी हैं, पर जिन्हें आज विकृत करके फ़ाशिस्ट मानव-द्रोही इन्सान के खिलाफ ही इस्तेमाल कर रहे हैं। और इस आक्रमण के सामने हमारी जनता एक प्रकार से निहत्थी है।

सन् बयालीस में फ़ाशिस्ट आक्रमण के विरुद्ध भारतीय लेखकों ने दिल्ली में सम्मेलन करके एक घोषणापत्र प्रकाशित किया था, अंग्रेजी में जिसका मसविदा 'अज्ञेय' ने तैयार किया था। उसके कुछ स्मरणीय वाक्य यहाँ उद्धृत कर रहा हूँ—

“हम भारतीय लेखकों का फ़ाशिज्म से कोई सामंजस्य नहीं है। फ़ाशिज्म एक अपरिचित शत्रु नहीं है। फ़ाशिज्म के अनिवार्य संस्कृति-विरोधी तत्त्व की उपेक्षा करने या उसकी ओर से आँख मीचने का मतलब स्वेच्छा से अपने को एक बर्बर आक्रमणकारी की लम्बी और घातक गुलामी का शिकार बनाना होगा। आज की दुनियाँ में फ़ाशिस्ट जीत का मतलब एक नये अन्धकार-युग की शुरुआत होगी और इस संकट को दूर करने में भारतीय जनताको अपना कर्तव्य पूरा करना होगा। उन्हें सोवियत संघ की बहादुर जनता, वीर चीनी राष्ट्र और सारे देशों की फ़ाशिज्म-विरोधी जनता के साथ एक होना होगा।”

“हम हिन्दुस्तान के महान् और बहुमूल्य सांस्कृतिक उत्तराधिकार के प्रहरी हैं। फ़ाशिस्ट लुटेरों से इसकी रक्षा करना हमारा कर्तव्य है। अपनी रचनाओं के द्वारा फ़ाशिज्म के खिलाफ अपने ओ दिसामी तौर पर मजबूत बनाने में हमें जनता की मदद करना चाहिए। कलाओं और पैम्फ़लेटो, रेडियो और चिन्मा, गानों और रगमंच के जरिये हम विशाल जनता के पास पहुंचना चाहिए। अपनी मानु-भूमि के आह्वान पर अग्रे आता और मुक्ति तथा मन्त्रांत की दीर्घाशा को प्रज्वलित रखना हमारा कर्तव्य है।”

और सोवियत लेखक इलिया एहरनबर्ग ने नास्तौ आक्रमण के समय एक स्मरणीय बात कही थी कि,

“एक लेखक को केवल अज्ञानियों के लिए लिखना ही नहीं आना चाहिए। उसे एक अज्ञ के लिए भी लिखना आना चाहिए अगर उस एक अज्ञ में ही उसकी जनता के भाग्य का निर्णय होने वाला है।”

संकट की घड़ी ग भारत के लेखक भी कभी अपनी जनता के सघर्ष से विमुख हो “एक अज्ञ” के लिए लिखने से हाथ खींचकर त्वाभीस नहीं बनें हैं, और गैरा विश्वास है कि आज भी नहीं बंट सकेंगे। यह हमारे स्वभाव और हमारी गौरवशाली परंपरा के विपरीत है। सन् बयालीस में भारत के लेखकों ने जब स्वयं अपना कर्तव्य-पथ निदिष्ट किया था तो आज जब समूची मानवता के भाग्य का अन्तिम निर्णायकारी संग्राम खड़ा हो, और जित मानव-आत्मा के हम शिल्पी हैं उसकी मूर्ति को बर्बरता और अद्विवाद के अन्ध-खग से

फ्रांशिम्ट साम्राज्य हमारी आँखों के सामने ही खड-खंड कर रहे हों, उस समय भारत के लेखक निश्चय ही असह्य खड़े देखते न रहेंगे। बल्कि 'किताबों, पैम्फलेटों, रेडियो, सिनेमा, गानों और रंगमंच' के जरिये देश की तमाम सांस्कृतिक शक्तियों को भी साथ लेकर विशाल जनता तक पहुंचेंगे, और कला-संस्कृति की रक्षा के साथ-साथ जनता में नयी चेतना, नयी आशा, नया विश्वास जगाकर 'शान्ति, आजादी और जनवाद' के पुनीत संघर्ष में पूरे उत्साह से भाग लेने के लिए उसकी एकता को भी दृढ़ बनायेंगे।

हम लेखकों का प्रचार-साहित्य "सत्य" केवल मूर्त "सत्य" पर ही आधारित होना चाहिए—असत्यपूर्ण, अतिरंजित, तिलस्मी या सनसनीखेंज प्रचार जनवादी साहित्यकारों का अस्त्र नहीं है। न राजनीतियों की तरह हमारे प्रचार का तरीका आँकड़ों, दलीलों और शुष्क अमूर्त विचारों से सिद्ध करना ही हो सकता है।

हमें तो इस विश्व-व्यापी संघर्ष के ऐतिहासिक सत्य को अपनी रचनाओं द्वारा प्रत्येक व्यक्ति के समक्ष मूर्त रूप में साक्षात् दर्शाना है ताकि वह इसे दिमाग से ही न समझे, बल्कि इस संघर्ष का अनुभव अपने रोम रोम में करे; ताकि इस ऐतिहासिक सत्य को एक अनिवार्यता, एक अवश्यम्भावितता के रूप में अपने हृदय की धड़कों में महसूस करे, और उसमें यह अचल विश्वास पैदा हो जाय कि इस संघर्ष में जनता विजयी होगी, अपने आप या दैव-कृपा से नहीं, बल्कि विजय प्राप्त करने के लिए उसे भी जी-जान से लड़ना होगा। इस भावना और विश्वास को जगाने के लिए हमें अपनी रचनाओं में इस पुनीत संघर्ष को कल्लू और रमिया, रमेश और मालती, रहमान और रजिया के व्यक्तिगत अनुभव के रूप में असंख्य जनों के लिए चित्रित करना है या उसे नाटकीय रूप देना है, ताकि यह संघर्ष क्यों है, किस लिए है यह प्रत्येक व्यक्ति की सजग चेतना का अंग बन जाये, ताकि प्रत्येक व्यक्ति समझ जाये कि इस संघर्ष में भाग लेना, कुर्बानी देना उसका कर्तव्य है। ताकि प्रत्येक व्यक्ति समझ जाये कि इस संघर्ष में विजयी होने का अर्थ है कि मानव की गुलामी की कालरात्रि समाप्त हो रही है, और इतिहास में सच्चे मानव-युग का आरंभ हो रहा है।

और मेरा विश्वास है कि हमारी चाहे जो शैलियाँ हों, कला-सम्बंधी धारणाएँ हों, दार्शनिक विचार और विश्वास हों पर जीवन-वाग्मन का मूर्त-संपूर्ण सक्रिय चित्रण करते समय हमारे साहित्यकारों को अगर जीवन पर धायो काली घटाओं को चीरकर कहीं से संघर्ष के सूरज की एक क्षीण किरण भी फूटती नजर आयेगी, तो उनका कलाकार हृदय उस आशा-दूत किरण की उभरती-निखरती लाली को अपनी रचना में चित्रांकित करने के लिए तड़प उठेगा और उनकी रचनाओं में संघर्षरत जनता के लिए कोटि-कोटि व्यक्त-अव्यक्त बरदानों की मिठारा और प्रेरणा होगी।

और इस प्रभात की बेला में सत्य जैसी निर्मल और स्वैत गुलाब की पंखड़ियों जैसी कोमल वरफवारी शुरू हो गयी है और एक रिनगुन आलोक काश्मीर की घाटी में फैलता जा रहा है।

साहित्य में संयुक्त मोर्चा ?

सहयोगी 'हंस', 'नया साहित्य', 'नई चेतना' और कई दूसरी पत्र-पत्रिकाओं में इधर कुछ महीनों से 'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' बनाने के प्रश्न पर बहस चल रही है। अनेक लेखकों ने, जो प्रगतिशील लेखक संघ से सम्बद्ध हैं या जो संकीर्ण मतवादियों का दौर-दौरा होने से पहले उसमें थे, इस बहस में भाग लिया है। प्रस्तावित संयुक्त मोर्चे का क्या आधार हो, क्या उद्देश्य हो, क्या कार्यक्रम हो और उसका नेतृत्व कौन करे—इन सब प्रश्नों पर प्रत्येक लेखक ने अपनी-अपनी मूझ-बूझ के अनुसार सविस्तार सुझाव दिए हैं। वस्तुतः प्रत्येक लेखक ने कुछ हेर-फेर करके पत्र-संघाने ही दुहराई है, या कहें कि मूलतः सवनी तर्क-प्रणाली और प्रवृत्ति एक ही पूर्व-निर्धारित विचार-वृत्त के भीतर आँख न पट्टी बांध-कर चक्कर काटने रहने की रही है। अपने-दिलगी विभिन्न परिस्थितियों का विद्वेषण करके वर्तमान गतिरोध को तोड़ने और आगे बढ़ने के लिए एक सही नीति और कार्यक्रम बनाने का प्रयत्न किया है। रचनात्मक प्रयत्न की माँग करता है, उसका उद्देश्य है, कि साहित्य में एक नया प्रभाव रहा है। इस प्रयत्न का अभी तक अंत दिनाई नहीं मिली है। अतः साहित्य में एक नए मोर्चे का गतिरोध दृढ़ रहा है, न हम विशेष आगे ही बढ़ पाये हैं। हाँ, एक गोल परिधि के भीतर चक्कर काटते जाने से गति का भ्रम अवश्य पैदा हो गया है।

उस बहस का सूत्रगत एक विचित्र ढंग से हुआ। कई वर्षों से 'प्रगतिशील लेखक-संघ' में 'कृत्रिम समाज-शास्त्रियों' का डोल-नाच रहा है। इन क्रमावर्तियों, जन-विरोधी प्रवृत्ति की 'विनाशकारी प्रालोचना लेखकों' को अपने अस्त्र डालने पर बाधित करती थी। वह किसी लेखक का सम्पूर्ण कृतित्व न परखकर इधर-उधर से अपनी सुविधा के उद्धरण बनें। रकर उसके विरुद्ध 'वैरा' बनाने में वृत्तचित्र थी। और यह उद्धरण लोड़े-मरोड़ जाते थे... (श्री प्रकाशचन्द्र गुप्त, नया साहित्य, सितम्बर १९५१, पृष्ठ ३५)। कम्युनिस्ट पार्टी के तत्कालीन मंत्री श्री ० टी ० रणदिने की अवनवादी नीति का परदाफास होते ही, साहित्य-क्षेत्र के संकीर्ण-मतवादियों के पैरों के नीचे से जमीन खिसक गई। सीमाभ्य से उन्हीं दिनों 'अखिल चीन लेखक और कलाकार संघ' के अधिवेशन में सभापति पद से दिया गया प्रतिद्वन्द्वी चीन लेखक और नेता कुओ ० मो ० जो का वह भाषण, जिसमें उन्होंने तीस वर्ष से चले आने वाले चीन के लेखकों और कलाकारों के विशाल संयुक्त मोर्चा को और अधिक व्यापक आधार पर संगठित करके विशालतर बनाने की माँग की

थी, हमारे इन अवसरवादियों के हाथ लग गया—जैसे अन्ध के हाथ बटेर लग गई हो। 'भारतीय प्रगतिशील लेखक संघ' की प्रारम्भिक जनवादी परम्पराओं, जन-सेवा और साहित्य-निर्माण के उच्चादर्शों का लगातार कृतघ्नतापूर्वक तिरस्कार करते आनेवाले ये दोस्त यकायक चोला बदलकर 'संयुक्त मोर्चावादी' बन गए, और उन्होंने साहित्यिक क्षेत्र में चीन और भारत के परिस्थिति-भेद का विश्लेषण करने या स्वयं अपनी गलतियों की ईमानदारी से जाँच-परख करने की ज़रूरत नहीं समझी। एक सच्चे अवसरवादी की तरह, जो हवा का रुख बदलते ही अपना रुख बदल देता है, उन्होंने अपने कृतित्व के स्मारक भारत के जनवादी लेखकों की एकता के खंडहर पर खड़े होकर 'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' की पताका फहरा दी। यदि वह भाषण उनके हाथ न लगा होता तो अपने दयनीय अस्तित्व की रक्षा के लिए वे और कौन-सा प्रपंच न रचते, यह नहीं कहा जा सकता।

कुओ० मो० जो के अनुसार जो व्यापक संयुक्त मोर्चा तीस वर्ष के संयुक्त कार्य और सम्मिलित संघर्ष और उससे उत्पन्न चीनी लेखकों की पारस्परिक सद्भावना और एकता का स्वाभाविक परिणाम होना था, उसे रामविलास शर्मा ने तीन-चार वर्षों तक नियमित रूप से प्रगतिशील लेखक आन्दोलन की जड़ों पर कुठार चलाने और देश की साहित्यिक शक्तियों में फूट और वैमनस्य की चौड़ी खाई खोदने के वादहस्तात् एक अनिवार्य आरंभ बिन्दु के रूप में पेश कर दिया और इस प्रकार अपनी और अपने कुत्सित समाज-शास्त्रीय जन-द्रोही गुट की संस्कृति-विरोधी करतूतों पर परदा डालने की चेष्टा की। उनकी इस अवसरवादी कलाबाजी पर ध्यान न देकर भी यदि हिंदी के कुछ लेखकों ने इस विचार का स्वागत किया है और अधिकांश लेखक परस्पर के आदान-प्रदान, विचार-विनिमय और सक्रिय सहयोग के लिए उत्सुक हैं, और उनके सूत्र काट दिए जाने पर विश्वबुद्ध रहे हैं, तो यह उनके उत्कट देश-प्रेम, मुक्ति-भावना और मूलतः प्रगतिशील दृष्टिकोण का ही प्रमाण है। इसका श्रेय संकीर्ण मतवादियों की अवसरवादी कलाबाजी को नहीं दिया जा सकता। और न इससे यह सिद्ध होता है कि तुरंत 'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' बना लेने का नारा और उस पर चलाई जानेवाली बहस ही परिस्थिति के आग्रह ने उत्पन्न है और उसका औचित्य है। कुत्सित समाज-शास्त्रियों को यदि किसी तान या श्रेय दिया जा सकता है तो केवल इसका कि वे इस बहस की संकीर्ण सीमाएँ निर्धारित करने में सफल हुए हैं।

वस्तुतः यह बहस अनेक 'कुत्सित समाज-शास्त्रियों' के साहित्यिक अस्तित्व का एक-मात्र सहारा और बहाना बन गई है। 'संयुक्त मोर्चा' का उच्च स्तर से मधोच्चार करके आण भी वह आलोचना और रचनात्मक साहित्य के क्षेत्र में उसी संकीर्ण मतवादी समझ या नासमझी का परिचय देते जाते हैं, जितने साहित्य-जगत् में इतनी भयंकर फूट डाली थी। इसलिए यह बहस भारतीय जनता के प्रति अपने साहित्यिक कर्तव्यों में जी खुराने और मूल प्रश्नों को टाटने का साधन बनती जा रही है।

'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' पुस्तक में श्री अमृतराय ने बड़ी ईमानदारी और सूक्ष्म-

बुझ से पिछले दौर की त्रुटियों की आलोचना की है, लेकिन अपने विवेचन के तर्कसंगत परिणामों को वे भी स्वीकार नहीं कर पाये और 'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' को, जो संगठन-क्षेत्र में हमारा 'लक्ष्य' हो सकता है, उन्होंने भी एक प्रकार से आरंभ-विंदु ही मान लिया है। संकीर्णतावादी दौर की तत्राहकारियों में उत्पन्न परिस्थिति चाहे जितनी अवांछित हो, पर है तो वह ठोस वस्तु-स्थिति ही। उसको बिना बदले और अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा किये, दोनों के अन्त राल की कठिन, दुर्गम राह को पार किये ही छलाँग मारकर लक्ष्य तक पहुँच जाने की नीति निश्चय ही संकीर्ण मतवादी नीति का ही बदला हुआ रूप है। यह एक मरीचिका के पीछे दौड़कर गुमराह होना और दूसरों को गुमराह करना है।

मेरा विचार है कि 'साहित्य में संयुक्त मोर्चा' केवल कुछ दोस्तों के कृत्रिम उत्साह-प्रदर्शन और ख्याली पुलाव पकाने से नहीं बनेगा, न वस्तु-स्थिति से आँखें मीचकर हथेली पर सरसों जमानेवाली उतावली से ही, और न उस समय तक जब तक कि प्रगतिवादी आन्दोलन से (चाहे वह राजनीतिक हो या साहित्यिक) अमाक्सरिय, संस्कृति-विरोधी कुत्सित समाज-शास्त्रीयता की संकीर्ण मतवादी और अद्विवादी प्रवृत्ति और विचार-धारा का पूरी तरह उन्मूलन नहीं कर दिया जाता, और वस्तु-स्थिति का सही-सही जायजा लेकर एक ठोस जनवादी कार्य-नीति नहीं बनाई जाती या जब तक मार्क्सवादी लेखक ईमानदारी और सच्ची लगन से जनता के प्रति अपने साहित्यिक दायित्वों को पूरा नहीं करते। इसलिए हमें विचार के स्वनिर्मित वादों में से निकलकर वस्तु-स्थिति से आँखें मिलानी चाहिएँ और भेड़-चाल और तोता-रटन्त छोड़कर जनता की सेवा में रचनात्मक रीति से लग जाना चाहिए।

वदन्तून, प्रगतिशील लेखक आन्दोलन और मार्क्सवादी लेखकों के सम्मुख आज कौन से प्रश्न हैं, कौन-से कार्य हैं और वह उन्हें कैसे पूरा कर सकते हैं, इस सम्बन्ध में मैं यहाँ सहयोगी 'नई चेतना' के सम्पादक श्री लक्ष्मीकांत का वह पत्र जो उन्होंने मेरे निबन्ध 'मानव-आत्मा के शिल्पियों से' पढ़कर भेजे लिखा था और उसका जो उत्तर मैंने काश्मीर से ३१ जनवरी १९५१ को भेजा था, यों-वा-स्थों प्रकाशित कर रहा हूँ। इस उत्तर में मैंने जो मुझसे अधिक श्रेष्ठे वे हम आज भी एक वस्तुस्थिति की तरह सोचने के लिए विवश करने में सक्षम हैं।

—अक्टूबर, १९५१

उनका पत्र इन प्रकार था—

बीकानेर, २५ जनवरी १९५१

प्रिय साथी चौहान जी,

आपने अपने निबन्ध 'मानव-आत्मा के शिल्पियों से' में प्रगतिशील लेखक-संघ को पुनः एक व्यापक जनवादी आधार पर संगठित करने के लिए भारत के दमम लेखकों से अपील की है। 'नई चेतना' का सम्पादक-मंडल इस अपील का स्वागत करता है। परन्तु इन सम्बन्ध में कतिपय व्यावहारिक कठिनाइयाँ नजर आती हैं। आपके लेख से भी स्पष्ट है कि 'संकीर्णतावाद' से भारत के जनवादी लेखकों का एकता पर कुठाराघात हुंया है,

प्रौर विशेषकर 'कुत्सिन समाज-शास्त्रीयता के समर्थक साधियों' के व्यवहार में अनेक प्रतिष्ठित लेखक 'शुब्ध' हैं और 'अप्रमानित' महसूस करते हैं। लेकिन आपने इस स्थिति की ओर संकेत नहीं किया है कि परिणामतः अधिकांश लेखकों की यह निश्चित धारणा बन गई है कि : 'प्रगति लेखक-संघ हिन्दुस्तान की कम्युनिस्ट पार्टी का साहित्यिक भोर्चा है और वहाँ भावसंवादी लेखक ही सम्मानित होते हैं, चाहे वे अत्यन्त साधारण लेखक ही क्यों न हों; और दूसरे बड़े-से-बड़े लेखकों की बात पर यथोचित ध्यान भी नहीं दिया जाता। पार्टी की जब जो नीति होती है, प्रगतिशील लेखक-संघ की नीति भी तब त्यों ही बदल जानी पड़ती है। वस्तुतः प्रगतिशील लेखक-संघ साहित्य-निर्माण के प्रश्नों को छोड़कर पार्टी का प्रचार-केन्द्र बन गया है।'

यह धारणा काफ़ी गहरी और व्यापक है, और बिलकुल निराधार भी नहीं है। हम स्वयं चाहते हैं कि यह धारणा निर्मूल हो जाय और प्रगतिशील लेखक-संघ सच्चे अर्थों में तमाम जनवादी लेखकों का संयुक्त भोर्चा बन जाय, परन्तु व्यवहारतः क्या यह सम्भव हो सकेगा और कैसे ? यदि एक क्षण के लिए मान लें कि ऐसा न हो सके तो उस दशा में क्या करना उचित होगा, और प्रगतिशील लेखक-संघ का क्या कार्य-क्रम रहना आवश्यक होगा ? सम्भवतः आप हम से सहमत होंगे कि व्यावहारिक दृष्टि से इन सारे प्रश्नों का औचित्य है और इनका स्पष्ट उत्तर भी अत्यन्त ज़रूरी है।

इसलिए 'नई चेतना' का सम्पादक-मंडल आपसे इन प्रश्नों का उत्तर पाने के लिए प्राग्रही है।

लक्ष्मीकान्त

'नई चेतना'—सम्पादक-मंडल

इस पत्र का मैंने यह उत्तर दिया था—

श्रीनगर-काश्मीर ३१-१-५१

प्रेय सांथी लक्ष्मीकान्त जी,

'नई चेतना' सम्पादक-मंडल की ओर से आपने प्रगतिशील लेखक-संघ के पुनर्गठन के सम्बन्ध में अनेक संगत प्रश्न उठाये हैं। अपने निबन्ध में इन व्यावहारिक प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत करना मेरा उद्देश्य नहीं था। अपनी अपील के द्वारा एक ऐसा अनुभूल वातावरण पैदा करना ही मुझे अभिप्रेत था जिसमें भारत के तमाम लेखक सद्भावना-पूर्वक एक-साथ बैठकर व्यावहारिक प्रश्नों पर विचार करते और अपने दायित्व की ज़म्मेदारी का अनुभव करके कोई सामान्य कार्यक्रम बनाते। इसी कारण मैंने बुनियादी प्रश्नों तक ही अपने को सीमित रखा और व्यावहारिक प्रश्नों के समाधान की ओर केवल दशा-संकेत ही किया। अब चूंकि निबन्ध प्रकाशित होने के पूर्व ही आपने कुछ ज़रूरी प्रश्न उठा दिये हैं, तो यह अच्छा होगा कि लेख के साथ इन प्रश्नों का उत्तर भी प्रकाशित करें।

१, 'मानव आत्मा के शिल्पियों से' निबन्ध अधिक लम्बा होने के कारण यह प्रश्नोत्तर' इसके साथ प्रकाशित न हो सका था।

प्रगतिशील लेखक-संघ के धारे में आपने अन्य लेखकों की जिस 'धारणा' का उल्लेख किया है, वह निस्सन्देह निराधार नहीं है और मैं उससे अपरिचित भी नहीं हूँ। यह बात किसी समय कोरी 'धारणा' थी, लेकिन आज अगर प्रगतिशील लेखक-संघ की ओर देखें तो यह एक 'हकीकत' है। इसलिए अपना निबन्ध लिखते समय मुझे इस वस्तु-स्थिति का पूरा अहसास था—पिछले आठ-दस वर्ष से है, जब यह एक 'धारणा' का रूप धारण कर रही थी। यही कारण है कि सन् १९४२ में जब हमारा देश संकटापन्न था और आपस 'फ्रांशिस्ट आक्रमण' के विरुद्ध भारत के लेखकों को संगठित करने का प्रयत्न उठा तो हमने संकीर्ण मतवादियों की तरह इस बात का दुराग्रह नहीं किया कि संयुक्त मोर्चा बनाने के लिए एक व्यापक आधार पर तमाम लेखकों की प्रगतिशील लेखक-संघ में ही सम्मिलित हो जाना चाहिए। ऐसा करना गलत होता, क्योंकि अनेक लेखक इसके लिए तैयार न थे, यद्यपि फ्रांशिस्ट-विरोधी संयुक्त मोर्चे के वे समर्थक थे। इसलिए एक वस्तु-दर्शी की हैसियत से हमें इस 'धारणा' के प्रारम्भिक रूप को भी स्वीकार करना पड़ा, यद्यपि उस समय प्रगतिशील लेखक-संघ में मार्क्सवादियों के अतिरिक्त और विचारों तथा दार्शनिक दृष्टिकोणों के लेखक भी सम्मिलित थे, और जो सम्मिलित नहीं थे वे भी उसके साथ पूरी तरह सहयोग करते थे, और हम उनके साथ सहयोग करते थे। फलतः दिल्ली में 'भारतीय लेखक कॉन्फ्रेंस' का अधिवेशन बुलाने के लिए हमने प्रगतिशील लेखक-संघ की ओर से अज्ञेय, जैनेन्द्रकुमार, कृष्णचन्द्र, उपेन्द्रनाथ 'अक्षक' आदि की पूरी मदद की। विचार था कि लेखकों के अन्य संगठनों की तरह प्रगतिशील लेखक-संघ भी उमर तय व्यापक संगठन में घुसाई की तरह सम्मिलित होगा। इसी प्रकार, सन् १९४७ के प्रारम्भ में जैनेन्द्र-कुमार ने जब पुनः तमाम लेखकों को एक ऐसे ही व्यापक संगठन में लाकर एकता के सूत्र में बांधने का विचार प्रकट किया तो प्रगतिशील लेखक-संघ की ओर से मैंने न केवल उमर का स्वागत किया, बल्कि उमर के पूरा सहयोग करके प्रस्तावित संगठन की प्रारम्भिक रूपरेखा भी तैयार की। इस दिशा में अभी हमारे प्रयत्न जारी हैं। मैंने कि दिल्ली में फसाद शुरू हो गए, और देश के बंटवारे के राय चारों ओर ऐसी अफरातफरी मची कि इस विचार को एक अनिश्चित काल के लिए स्थगित कर देना पड़ा। प्रगतिशील लेखक-संघ के तत्कालीन प्रधान मन्त्री राज्जाद जहीर को जब मैंने इन धारे में सूचित किया तो उन्होंने भी अपनी स्वीकृति दी और प्रस्तावित 'भारतीय साहित्य-सम्मेलन' में बाजाबता सम्मिलित होने का इरादा प्रकट किया। अगर दंगा-फसाद न हुआ होता, और वह नया संगठन स्थापित हो गया होता तो संभवतः प्रगतिशील लेखक-संघ उस समय ही उसका एक महत्वपूर्ण अंग बन गया होता।

वे तथ्य इस बात के प्रमाण हैं कि जब यह 'धारणा' अधिकांश ने निराधार ही थी, उस समय भी वह भावसंवादी लेखक, जो प्रगतिशील लेखक-संघ को नेतृत्व कर रहे थे, दुराग्रही और संकीर्णतावादी नहीं बने। अर्थात् उन्होंने कभी इस तथ्य से इन्कार नहीं किया कि प्रगतिशील लेखक-संघ से बाहर भी देश-भक्त, जनवादी और प्रगतिशील लेखक हैं।

और अगर वे किसी नये संगठन के अन्दर ही संगठित होने के आग्रही हैं, तो प्रगतिशील लेखक-संघ को भी उस व्यापक संगठन में सामूहिक रूप में सम्मिलित होने में आपत्ति नहीं हो सकती। अतः आज जब भारतीय लेखकों को 'शान्ति, स्वतन्त्रता और जनवाद' के सिद्धान्तों की वुनियाद पर एकजूट करने का प्रश्न हमारे सामने है, तो निश्चय ही हम 'संकीर्ण मतवादियों' की तरह इस बात का दुराग्रह नहीं कर सकते कि 'प्रगतिशील लेखक-संघ' ही लेखकों का 'संयुक्त मोर्चा' बन सकता है, या उसे ही हमें 'संयुक्त मोर्चा' बनाना है। ऐसी नीति का व्यावहारिक परिणाम अधिक-से-अधिक यह निकलेगा कि 'संकीर्णता-वाद' के दौर में जो मार्क्सवादी या उनके निकट हमदर्द लेखक प्रगतिशील लेखक-संघ से हट गए थे या हटा दिये गए थे, उनको ही वापस लाया जा सकेगा; और भारतीय लेखकों का एक बहुत बड़ा और महत्वपूर्ण हिस्सा संभवतः प्रगतिशील लेखक-संघ के अन्तर्गत किसी संयुक्त मोर्चे में सम्मिलित होने को तैयार न होगा, क्योंकि 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के समर्थक साथियों की संकीर्ण नीति ने उक्त 'धारणा' को इस समय एक हकीकत बना दिया है, और उन्होंने इस बात का अनेक ढंगों से अनेक बार एलान भी किया है।

फिर मैंने अपने निबन्ध में प्रगतिशील लेखक-संघ का व्यापक जनवादी आधार पर पुनर्संगठन करने के लिए तमाम लेखकों से क्यों अपील की? क्योंकि प्रारम्भ से ही मार्क्सवादी लेखक इस 'धारणा' के विरुद्ध संघर्ष करते आगे हैं। प्रगतिशील लेखक-संघ जब स्थापित हुआ था, उस समय भारत के अधिकांश मुक्तिकामी, प्रगतिचेता लेखक इसमें सम्मिलित हुए थे, और जो नहीं हुए थे उनको भी इसमें ले आने की संभावनाएँ थीं, क्योंकि हर विचार और पार्टी के लेखक इस बात पर सामान्यतः सहमत थे कि एक व्यापक आधार पर प्रगतिशील लेखक-संघ को भारत के तमाम लेखकों का साम्राज्य-विरोधी संयुक्त-मोर्चा बनाना जरूरी है। कम्युनिस्ट पार्टी से सम्बन्ध रखने वाले मार्क्सवादी लेखकों के सामने भी कभी इस सीमा का उल्लंघन करके प्रगतिशील लेखक-संघ को पार्टी का प्रचार-केन्द्र बना देने का संकीर्ण स्वार्थ नहीं था। अंग्रेजी हुकूमत ने अपने विरुद्ध भारतीय लेखकों को एक होते देखकर हमारे बीच फूट डालने की गरज से सबसे पहले 'स्टेट्समैन'-जैसे अखबारों द्वारा यह आमक प्रचार शुरू करवाया कि प्रगतिशील लेखक-संघ कम्युनिस्ट पार्टी का खुला अंगठकास है, और इसे चलायें के लिए मास्को में भेजा जाता है। गन्धेह पैदा करके एक-दुसरे में फूट डाल देना आसान काम होता है। अनेक भाँकरीपेक्षा लेखक प्रगतिशील लेखक-संघ में अलग हो गए। इससे संघ के रास्ते में संगठनकर्तारों में मार्क्सवादी लेखकों का बहुमत-खा दिखाई देने लगा और प्रत्यक्षतः नेत्री 'धारणा' के पैदा हो जाने की सम्भावना उत्पन्न हो गई। अधर राजनीतिक पार्टियों के आन्तरिक झगड़ों और साहित्य-जगत में सक्रिय प्रतिक्रियावादी प्रभावों और दक्षिणावृत्ति विचारों की पत्र-पत्रिकाओं ने भी इस 'धारणा' को बल पहुँचाने में कोई कोर-करर नहीं रखी। हम लगा-तार इस आमक 'धारणा' के विरुद्ध संघर्ष करते रहे, जिसका ही परिणाम था कि यद्यपि अनेक श्रेष्ठ लेखक इस धारणा से प्रभावित होकर प्रगतिशील लेखक-संघ में सम्मिलित

होने से अपना दामन बचाते रहे, लेकिन उन्होंने असहयोग नहीं किया। जिन मित्रों को सन् १९४१-४२-४३ के दिन याद हैं वे जानते हैं कि हिन्दी के अधिकांश लेखक पूरे उत्साह और हार्दिकता से 'हंस' के लिए लिखते थे, जो उस समय 'प्रगतिशील आन्दोलन' का मुख-पत्र बन गया था। मार्क्सवादी लेखकों की ओर से उनकी रचनाओं की तीव्र आलोचनाएँ भी होती थीं, लेकिन इससे परस्पर सौहार्द्र में फ़रक न आता था, क्योंकि ये आलोचनाएँ यथा-संभव गंभीर सैद्धान्तिक दृष्टि से ही की जाती थीं, उनमें एक उदात्त मार्क्सवादी नैतिकता का अंश और दीप्ति होती थी। उनका उद्देश्य किसी लेखक को खामखाह ज़लील करना नहीं होता था। हिन्दी में प्रगतिवादी या कहें कि मार्क्सवादी आलोचना की इस गौरव-शाली परम्परा के निर्माण में एक आलोचक और 'हंस' के तत्कालीन सम्पादक की हैसियत से मेरा काफी योग रहा था, परन्तु यह एक खेदजनक बात है कि इस ऊँचे सैद्धान्तिक बरातल को कायम रखने के लिए मुझे जितनी सतर्कता दिखानी चाहिए थी, उतनी मैं न दिखा सका, जिसके फलस्वरूप शरत् तथा सोहनलाल द्विवेदी आदि के सम्बन्ध में डा० रामविलास की सिद्धान्त-हीन, रुचि-वैचित्र्यवादी, और केवल एक निम्नकोटि का आनन्द पाने के लिए चटखारें ले-लेकर पढ़ी जाने योग्य आलोचनाएँ भी 'हंस' में प्रकाशित होती रही, और इस प्रकार 'क्रुत्सित समाज-शास्त्रीयता' का बीज बोया जाता रहा—यद्यपि दूसरी तरफ़ से इस हीन अ-मार्क्सवादी प्रवृत्ति के विरुद्ध उस समय से ही चेतावनी भी देता रहा। लेकिन चूँकि यह प्रवृत्ति प्रगतिशील आन्दोलन की मुख्य विचार-धारा नहीं थी, इसलिए तमाम लेखकों में परस्पर सहयोग की भावना उत्पन्न नहीं हुई।

प्रगतिशील आन्दोलन पर उस दिनों के मित्रों में से मेरे दो आक्षेप किये जाते थे। पहला आक्षेप यह था कि प्रगतिवादी लेखकों की रचनाएँ, जो अत्यन्त नवीनता का चित्रण होता है, वह अत्यन्त ही सरल और साधारण भी रहती हैं। दूसरा आक्षेप 'छायावादी' की 'कलात्मीय' कल्पना को स्वाभाविक (?) प्रतिक्रिया के बहाने अतिपथ कम उन्नत भाव-चेतना के लेखकों ने 'जीवन का पथार्थ' और 'मानव अभिव्यक्ति' करने का नाश देकर अपनी कहा-नियों और कविताओं में पिछड़े, कुरूप और अपात्मम्भव अनेतिक जीवन का यथासंभव, फोटोग्राफिक, प्रकृत-चित्रण करना शुरू कर दिया था, और इस प्रकार एक हीन रुचि की, कला-विहीन, भाव-शून्य प्रकृतवादी (Naturalistic) रचनाएँ, जो मूलतः Formalistic थीं प्रतिक्रियावादी होनी हैं, प्रगतिशील साहित्य के नाम पर होने लगी थी। दूसरा आक्षेप यह था कि प्रगतिवादी साहित्य को मात्र प्रोपेगण्डा बना देना चाहते हैं। इस आक्षेप में भी आंशिक सत्य था, क्योंकि अधिकतर नये लेखक सस्ती ख्याति पाने की चरज से ही किसान और मजदूर के बारे में कविताएँ लिखने लगे थे, यद्यपि मजदूर-किसान के जीवन और उनकी समस्याओं से उनका कोई दूर का सम्बन्ध भी नहीं था, जिसके कारण अक्सर उनकी उद्बोधनात्मक कविताओं में सच्ची हार्दिक सहानुभूति के स्थान पर मध्यवर्गी कृपा-भाव, अतिरंजित अलंकार-योजना द्वारा पैदा किया गया 'कृत्रिम अंश और व्यर्थ का संबन्ध-जाल ही होता था। रचनात्मक साहित्य के क्षेत्र में ये दोनों प्रवृत्तियाँ 'क्रुत्सित समाज-

शास्त्रीयता' की ही सजातीय थीं, और धीरे-धीरे अपनी आन्तरिक एकता का ग्रहसास करके सहज भाव में विचकर एक-दूसरे के निकट आ रही थीं। मार्क्सवादी आलोचकों ने इन आक्षेपों का उत्तर देते समय इन प्रवृत्तियों का भी विरोध किया, परन्तु उस समय तक हमारा अनुमान था कि सम्भवतः समय के साथ-साथ ये लेखक-आलोचक भी उन्नति करते जायँगे, धीरे-धीरे हकीकत-पसन्द लेखक बन जायँगे, और उनकी रचनाओं में कला का परिमार्जन और श्रेय आ जायगा। इसीलिए जिस जागरूकता से मार्क्सवादी लेखकों को 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के प्रारम्भिक रूपों के विरुद्ध संघर्ष करना चाहिए था, हमने नहीं किया। अतः इस ढिलाई का परिणाम यह निकला कि प्रगतिशील लेखक-संघ पर पूरी तरह छा करके 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के समर्थकों ने हमारे आन्दोलन की उदात्त, जनवादी परम्पराओं को धूल में मिला दिया और प्रारम्भ में अन्य लेखकों की जिस 'धारणा' को साम्राज्यी प्रचार और दक्रियानूसियों के आक्षेपों ने मुख्यतः एक भ्रामक आधार दिया था, उस 'धारणा' को हमारे 'संकीर्णतावादी कुत्सित समाज-शास्त्री' साधियों ने अपने 'अमल' और अपनी 'रचनाओं' में आज हकीकत बना दिया है।

प्रारम्भ में प्रगतिशील लेखक-संघ का व्यापक जनवादी आधार बनाये रखने के लिए मार्क्सवादी लेखकों ने विरोधियों के लाँछनों और आक्षेपों और दोस्तों की कुत्सित साहित्य-चेष्टाओं के विरुद्ध और उनसे उत्पन्न इस 'धारणा' को निर्मूल करने के लिए जो संघर्ष किया था, उसकी उदात्त परम्परा के प्रभाव में पड़कर ही मैंने अपना सुभाव दिया। इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि आम लेखकों को यदि यह सुभाव अमान्य हो तो हम उनके साथ मिलकर कोई नया संगठन बनाने की बात को गलत और आपत्तिजनक समझें और अपनी डेढ़ चावल की खिचड़ी अलग ही पकाते जायँ। फिर भी मेरा सुभाव अस्पष्ट और अनिश्चित प्रकार का है—उसका आधार एक उदात्त पूर्व परम्परा है और उसमें बीच के दौर में 'कुत्सित समाज-शास्त्रियों' द्वारा पैदा की गई संकीर्ण, एकांगी परिस्थिति को नज़र-अन्दाज़ किया गया है। और यह गलत है। आपने इस संगत प्रश्न को उठाकर मुझे अपने सुभाव की असंगति पर विचार करने का जो अवसर दिया है, उसके लिए आभारी हूँ, और अब मैं इस सम्बन्ध में अपने सुभाव सविस्तर पेश करता हूँ।

प्रगतिशील लेखक-संघ ने सीधे-उड़े विकास की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को दृष्टि में रखकर हमारे लिए अब यही उचित होगा कि हम इस वांछित अथवा अव्यंजित स्थिति को स्वीकार कर लें कि प्रगतिशील लेखक-संघ प्रभावतः कर्मान्वित पार्टी से सम्बन्ध रखने वाले मार्क्सवादी (दुर्भाग्य से इस स्थान पर 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के समर्थकों को भी इस कोटि में ही रखने के लिए विवश हूँ) लेखकों का संगठन है, और उसको पुनः तमाम जनवादी लेखकों का संतुका भोजन बनाने की दृष्टि से चेष्टा में जितना समय और श्रम का अप-व्यय करना होगा, उसकी अपेक्षा उच्च काम ज्यादा गुणम होगा कि 'शांति, स्वतन्त्रता और जनवाद' के सिद्धान्तों के आधार पर साहित्यकारों के अन्य संगठनों और श्रेष्ठ लेखकों का व्यक्तिगत सहयोग प्राप्त कर, सार्वकी सामान्य चेष्टा और विचारणा से एक 'अखिल भारतीय

जनवादी लेखक सम्मेलन' स्थापित किया जाय, जिसमें प्रगतिशील लेखक संघ, साहित्यकार-संसद और दूसरी प्रान्तिक, स्थानिक और विभिन्न भाषाओं के लेखकों की संस्थाएँ विभिन्न इकाइयों के रूप में सम्मिलित हों और जो लेखक किसी साहित्य-संस्था से सम्बन्ध न रखते हों, वे व्यक्तिगत रूप से सम्मिलित हों। 'भारतीय जनवादी लेखक-सम्मेलन' कैसे बुलाया जाय, जो संगठन बने, उसके उद्देश्य क्या हों, विस्तृत कार्य-क्रम क्या हो, विधान कैसा हो—आदि का निर्णय पहले से नहीं किया जा सकता, इसलिए यहाँ इन प्रश्नों पर विचार करना अप्रासंगिक होगा। ऐसे एक सामान्य संगठन की अतीव आवश्यकता है, इस बात से निस्संदेह अधिकांश लेखक सहमत होंगे और यही सबसे महत्त्वपूर्ण बात है।

प्रगतिशील लेखक-संघ को गणराज्य की लक्ष्यों में सम्मिलित किया जाय तो फिर उसका अपना कार्य-क्रम क्या होगा? इसका प्रचार-केन्द्र ही न बन जायगा? क्या फिर उसके पुनर्संगठन की आवश्यकता नहीं रह जाती?—ये कतिपय प्रश्न अनिवार्यतः उठते हैं।

इस सम्बन्ध में कम्युनिस्ट पार्टी के अन्दर भी प्रारम्भ से ही काफी भ्रम फैला हुआ है। सबसे पहले पुनर्संगठन के प्रश्न को लें। वर्तमान प्रगतिशील लेखक संघ को भंग करके नये नाम से, नये उद्देश्यों के आधार पर उसका पुनर्संगठन जरूरी है। जब तक मार्क्सवादी लेखकों के अन्दर से 'क्रुसित समाज-शास्त्रीयता' की प्रवृत्ति को सदा के लिए निर्मूल नहीं कर दिया जाय, उस समय तक हमारे देश में 'मार्क्सवाद' की विचार-धारा विकास नहीं कर सकती, न भारत के जनवादी लेखकों में एकता पैदा करके उन्हें एक व्यापक संगठन में एकजुट ही किया जा सकता है। वस्तुतः एतदा मार्क्सवादी लेखकों में भी नहीं हो सकती, क्योंकि उनकी एकता का आधार 'मार्क्सवाद' ही हो सकता है, 'क्रुसित समाज-शास्त्रीयता' नहीं। पिछले पाँच-सात वर्षों में 'क्रुसित समाज-शास्त्रीयता' ने हमारे देश में मार्क्सवाद को चितनी क्षति पहुँचाई है, उसका अनुमान लभाना असमान काम नहीं है। मार्क्सवाद और साहित्य-कला से सम्बन्धित हर प्रश्न पर इस प्रवृत्ति ने ऐभागद्वन्द्व-पोंटाला किया है कि उसके दुष्प्रभावों को मिटाने में कई वर्ष और अधिक परिश्रम लग जायगा। इसलिए अगर 'मार्क्सवादी' विचार-धारा को विकास और उन्नति करनी है, तो हन अधिलग्न प्रगतिशील लेखक-संघ का पुनर्संगठन इस प्रकार करना चाहिए कि उसमें 'क्रुसित समाज-शास्त्रीयता' की प्रवृत्ति के विरुद्ध सतक होकर अधिराम संघर्ष करने की सुविधा प्रत्येक मार्क्सवादी लेखक को प्राप्त हो। इस प्रवृत्ति के समर्थकों के गिरोह वा गुट के प्रति मोह और पक्षपात दिलाकर हम इस गिरोह का ही हित-साधन कर सकते हैं, जनता और मार्क्सवाद का नहीं। इसका यह तात्पर्य नहीं है कि प्रगतिशील लेखक-संघ से इग गुट के लेखकों को निवृत्त कर दिया जाय, बल्कि यह कि उन्हें स्वयं अपनी क्रुसित प्रवृत्ति से संघर्ष करने और साहित्य रचना और अध्ययन द्वारा मार्क्सवाद को सही ढंग से स्वीकृत-समझकर अच्छे मार्क्सवादी लेखक बनने का पूरा अवसर देना चाहिए, और उन्हें दूषित वातावरण को और ज्यादा दूषित करने से बर्चित कर देना चाहिए। इसके लिए यह जरूरी

है कि प्रगतिशील लेखक-संघ का मार्क्सवादी लेखकों की संस्था के रूप में नये सिरे से जनवादी आधार पर संगठन करने के लिए एक अधिवेशन जल्द-से-जल्द बुलाया जाय जिसमें प्रत्येक भाषा के सभी मार्क्सवादी लेखकों को निमंत्रित किया जाय। यहाँ निम्न चार बातों को दृष्टि में रखकर प्रगतिशील लेखक-संघ का पुनर्संगठन किया जाय। १—शान्ति, स्वतन्त्रता और जनवाद के लिए भारतीय साहित्यकारों और जनता के संघर्ष-आन्दोलन को तेजतर करने के लिए अपनी साहित्यिक रचनाओं और संगठन-कार्य द्वारा मार्क्सवादी लेखक क्या कर सकते हैं, और उन्हें कैसे, क्या करना चाहिए। २—मार्क्सवादी साहित्य में 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' की प्रवृत्ति के विरुद्ध सजग संघर्ष करने के लिए कैसे-क्या करना चाहिए। ३—भारत में सही मार्क्सवादी दृष्टिकोण से अपने देश के साहित्य और इतिहास की अपेक्षा में आलोचना और समाज-विज्ञान के क्षेत्रों में श्रेष्ठ-से-श्रेष्ठ साहित्य-निर्माण के लिए कैसे-क्या करना चाहिए! ४—अपने देश की भाषाओं में मार्क्सवादी 'क्लासिक' ग्रन्थों और देशी-विदेशी भाषाओं के रचनात्मक साहित्य की महान् कृतियों और प्रगतिशील रचनाओं आदि के अनुवाद और प्रकाशन के लिए कैसे-क्या किया जाय।

अभी तक यह सारा महत्त्वपूर्ण कार्य अराजक रीति से ही चलता-चलाता आया है, और इस ओर समुचित ध्यान नहीं दिया गया। हमारे देश की प्रत्येक भाषा में मार्क्सवादी लेखकों की काफी बड़ी संख्या है—इन लेखकों में से पत्रकारों को नहीं शामिल कर रहा, क्योंकि उनका कार्य साहित्य-सृजन नहीं है। जो लेखक साथ ही पत्रकार भी हैं, उनकी बात अलग है। दरअसल यहाँ मेरे ध्यान में रचनात्मक साहित्य के निर्माताओं, कवियों, उपन्यासकारों, नाटककारों, कहानी-लेखकों, आलोचकों के अतिरिक्त समाज-शास्त्रियों, दार्शनिकों, इतिहासकारों, मनोवैज्ञानिकों, पुरातत्त्ववेत्ताओं, नू-शास्त्रियों, भूगोल शास्त्रियों आदि मानव-शास्त्रों, संस्कृति और शिक्षा के क्षेत्रों में अपनी खोज और लेखन से भाग लेने वाले उन तमाम लेखकों की बड़ी संख्या भी है, जो मार्क्सवाद से प्रभावित हैं, और जिनको हमें भुला नहीं देना चाहिए। इन सब साधियों को एकत्र किया जाय तो निश्चय ही मार्क्सवादी लेखकों की काफी बड़ी तादाद बन जाती है और यदि एक सुविचारित और सुनिश्चित योजना के अन्तर्गत इन तमाम साधियों के साहित्यिक और रचनात्मक प्रयत्नों को संगठित किया जा सके, तो इसमें सन्देह नहीं कि थोड़े समय में ही भारत के मार्क्सवादी लेखक विचार-जगत् के हर क्षेत्र में एक महत्त्वपूर्ण विधेयात्मक भूमिका खेले सकेंगे, और देश की चिन्तना को व्यापक रूप से प्रभाविता कर सकेंगे।

यहाँ पर इस बात को स्पष्ट कर देना जरूरी है कि प्रगतिशील लेखक-संघ को मार्क्सवादी लेखकों का संगठन बनाने का यह अर्थ नहीं है कि उसे कम्युनिस्ट पार्टी का प्रचार-केन्द्र बना दिया जाय। ऐसा करना गलत होगा। नये नाम से पुनर्संगठित प्रगतिशील लेखक-संघ को हर मूल में एक साहित्यिक संस्था ही बना रहना चाहिए, पार्टी का प्रचार-केन्द्र नहीं। मैं जानता हूँ कि ऐसा कहते पर 'कुत्सित समाज-शास्त्रीयता' के समर्थक साधियों को घोर आपत्ति होगी और वे किसी व्यक्तिवादी, मध्यवर्गीय मनोवृत्ति से इन

वात का सम्बन्ध जोड़ने के लिए दलीलें तलाश करेंगे और लेनिन-स्टालिन की कृतियों को आद्यन्त उलट-पलट डालेंगे। लेकिन हकीकतपसन्दी का यह तकाजा है कि जब हम किसी विषय पर सोचें तो उसके पूर्वापर सम्बन्धों पर भी निगाह रखें और अन्य घटनाओं, वस्तुओं और विषयों से जुड़ने वाले उसके सम्बन्ध-सूत्रों को भी ध्यान में रखें, ताकि हमारा सोचना एकांगी न हो जाय। इसके अतिरिक्त कम्युनिस्ट पार्टी ही देश की एकमात्र ऐसी सस्था नहीं है, जिसकी विचारधारा का आधार मार्क्सवाद हो। और अनेक वामपक्षी दल और संस्थाएँ और व्यक्ति मार्क्सवाद को जीवन-दृष्टि के रूप में स्वीकार करते हैं। वस्तुतः कम्युनिस्ट पार्टी भी इधर कई वर्षों से अपनी गलत समझ के कारण भारतीय जनता के जनवादी हितों को तिलांजलि देकर इतनी अधिक पथ-भ्रष्ट हो चुकी थी कि सही मार्ग पर आने में न जाने कितने वर्ष लगेंगे। तब तक मार्क्सवादी लेखक यदि पहले की तरह ही पार्टी के पिछलग्गू बने रहे तो वे एक दूषित चक्र के भीतर ही चक्कर काटते रहेंगे। किन्तु यदि वे स्वतन्त्र रूप से कार्य करें तो मार्क्सवादी लेखकों के पास अपने साहित्य-क्षेत्र का स्वयं इतना कार्य होगा या होना चाहिए कि संघ को पार्टी का प्रचार-केन्द्र बना देने का अर्थ होगा कि लेखकों की क्षमताओं का प्रयोग मार्क्सवादी विचारधारा और जनता के हित में जिस सीमा तक किया जा सकता है या किया जाना चाहिए, उस सीमा तक न करके, उनका अपव्यय कराया जाय। कुत्सित समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोण के साथियों को यह बात इसलिए नापसन्द होगी कि उस समय साहित्य-रचना का काम बच्चों का खेल नहीं रह जायगा, और सस्ती ख्याति के मार्ग बन्द हो जायेंगे और उन्हें भी अपने कार्य को गम्भीरता और जिम्मेदारी के साथ निभाना पड़ेगा। तब साहित्य-रचना एक कठोर जीवन राधना बन जायगी।

इसलिए मेरी निश्चित राय है कि पार्टी का प्रचार-केन्द्र प्रगतिशील लेखक-संघ से अलग होना चाहिए। इस प्रचार-केन्द्र का संगठन कैसे और किस आधार पर किया जाय, इस पर कोई परामर्श देना विषयान्तरण होगा। विभिन्न भागों में प्रकाशित होने वाले पार्टी के दैनिक और मासिक पत्रों में काम करने वाले पत्रकार और नवाबदाला साथियों को अपना अलग संगठन बनाना चाहिए, और मार्क्सवादी दृष्टिकोण से (अर्थात् वैज्ञानिक दृष्टिकोण से) भारतीय पत्रकार-जगत् की समस्याओं का हर पहलू में अध्ययन करना चाहिए, क्योंकि पार्टी के पत्रों को अधिक-से-अधिक जन-प्रिय और उच्चकॉस्टि का काम बनाया जाय और पार्टी की सही नीति और कार्यक्रमों का अंश और प्रभावकारी ढंग से कैसे प्रचार और प्रकाशन किया जाय—यह उनका मुख्य काम है। इसके अतिरिक्त, अखिल भारतीय पत्रकार-संघ में प्रेस की स्वतन्त्रता और पत्रकारों के अधिकारों के लिए किस प्रकार लड़ा जाय, ये क्षतिप्रय स्रन हैं जिनको ध्यान में रखकर पार्टी के पत्रकारों की संस्था को भारतीय पत्रकार-संघ जैसे संगठन में सम्मिलित होना चाहिए।

प्रगतिशील लेखक-संघ का विस्तृत कार्य-क्रम क्या हो, इस सम्बन्ध में तकसील से सुझाव देने का वह अवसर नहीं है। जिन चार बातों के आधार पर संघ का नया नाम से

‘मार्क्सवादी लेखक-संघ’ के रूप में गुनसंगठन जरूरी है उनको दृष्टि में रखकर कुछ मोटी-मोटी बातें ही स्पष्ट कर देना उचित होगा।

१. ‘मानव-आत्मा के शिल्पियों से’ निबंध में भारत के तमाम लेखकों से जीवन-वास्तव को मूर्त, सम्पूर्ण और सक्रिय रूप से प्रतिबिम्बित करने और शान्ति, स्वतन्त्रता और जनवाद के महान् विचारों को अपनी कला-कृतियों द्वारा जन-जन की मूर्त भावना बनाने के लिए मनें जो अपील की है, वह मार्क्सवादी साहित्यकारों पर भी समान रूप से लागू होती हैं। मार्क्सवादी लेखक भारतीय साहित्य की व्यापक जनवादी परम्परा के अंग ही हैं, उससे बाहर नहीं हैं। अपनी साहित्यिक कृतियों द्वारा अन्य लेखकों की तरह इस परम्परा को उत्तरोत्तर विकसित करते जाना उनका भी कर्तव्य है—एक प्रकार से कुछ अधिक ही। जीवन-वास्तव को प्रतिबिम्बित करते समय मार्क्सवादी लेखकों को भी कला की सच्चाई का पालन करना है। उदाहरण के लिए, किसी घटना, आन्दोलन, प्रदर्शन, व्यक्ति या परिवार के जीवन का मूर्त, सम्पूर्ण चित्रण करते समय यदि मार्क्सवादी साहित्यकार किसी कम्युनिस्ट कार्यकर्ता का चरित्र पेश करता है, तो उसे इस पात्र को एक आदर्श, मर्यादापुरुषोत्तम चरित्र नहीं बना देना चाहिए। कम्युनिस्ट मजदूर या किसान पात्र निर्व्यक्त, निर्विकार प्राणी नहीं है—इस वर्ग समाज के ही प्राणी हैं। मैं तो कहूँगा कि मार्क्सवादी लेखकों को रचनात्मक दृष्टिकोण से अपने कम्युनिस्ट पात्रों की कमजोरियों और खामियों की भी तीव्र आलोचना करनी चाहिए। तात्पर्य यह है कि वे हकीकतपसन्दी का दामन न छोड़ें। पार्टी का भी कर्तव्य है कि वह मार्क्सवादी लेखकों की रचनाओं में निहित सही आलोचनाओं पर पूरी संजीदगी से गौर करे और उनका स्वागत और आदर करे। लेखक अगर ‘मानव-आत्मा के शिल्पी’ हैं, तो कम्युनिस्ट भी ‘मानवों’ की श्रेणी में ही आते हैं, वे कहीं आसमान से नहीं उद्भूत हुए, इस वर्ग-समाज में ही पैदा हुए और पले हैं। मार्क्सवाद ने जीवन को देखने-समझने और बदलने के लिए अमल करने का एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण दिया है, पर यह दृष्टिकोण जादू की लकड़ी नहीं है कि उसको छूते ही आदर्श ‘मार्ग-गुण-सामान्य’ बन जाता है।

कहने का तात्पर्य यह है कि मार्क्सवादी कवियों, कथाकारों और नाटककारों आदि का अन्य लेखकों के साथ मिलकर शान्ति, स्वतन्त्रता और जनवाद के संघर्ष में अधिकाधिक और श्रेष्ठ कलात्मक साहित्य की रचना करना ही मुख्य काम है।

२. ‘कुत्सित समाज-शास्त्रीयता’ द्वारा पैदा की गई तबाही के कारण मार्क्सवादी आलोचकों का दायित्व आज बहुत बढ गया है। इस अबुद्धिवादी और अत्रसंरवादी प्रवृत्ति के विरुद्ध संघर्ष का तात्पर्य केवल यही है कि मार्क्सवादी आलोचना का निरन्तर विकास करके उसे अधिक-से-अधिक वैज्ञानिक बनाया जाय। यह एक बहुत ध्यापय संघर्ष है, क्योंकि आलोचना के प्रतिभागों, मूल्य-निरूपण के सिद्धान्तों आदि की स्थापना करना और उनके आधार पर प्राचीन और अर्वाचीन साहित्य का मूल्यांकन करना आदि सारे काम इनके अन्तर्गत आते हैं। साथ ही मानव-विभागों के अन्य श्रेणियों में भी जो शास्त्रीय

साहित्य पैदा हो रहा है, उसकी विस्तृत सिद्धान्तपूर्ण गम्भीर आलोचना करना भी नितान्त आवश्यक है। उदाहरण के लिए कोई इतिहास या वेदान्त-दर्शन के सम्बन्ध में पुस्तक निकलती है, तो ऐसी पुस्तकों की चलताऊ या टकसाली आलोचना में काम नहीं चलेगा, न पूर्व-धारणाओं के आधार पर लेखक या पुस्तक का नाम देखकर ही उसे रद्दी करार देने से काम चलेगा। इसी प्रकार तुलसीदास, कालिदास या शेक्सपीयर आदि विश्व-साहित्य के महान् लेखक क्यों आज भी जन-कवि या जनता के हकीकी लेखक हैं, और हमेशा रहेंगे, उनकी कृतियों का मूल्य क्यों स्थायी या अमर है और जनता में उनकी कृतियों को अधिकाधिक लोकप्रिय बनाना क्यों जरूरी है—आदि प्रश्नों का भी मार्क्सवादी आलोचना को वैज्ञानिक उत्तर देना है। कुत्सित समाज-शास्त्रीय आलोचकों की तरह केवल 'तुलसी तब हहाकरी'-जैसे दस-पाँच उद्धरणों के आधार पर तुलसीदास या किसी अन्य लेखक की महत्ता को सिद्ध करना व्यर्थ है—इस रीति से ही कथावाचक आज तक तुलसीदास को हर प्रकार की धमनिधता और प्रतिक्रिया का समर्थक सिद्ध करते आए हैं। इसलिए मार्क्सवादी आलोचना के सामने बहुत बड़ा काम है। प्रत्येक भाषा में मार्क्सवादी आलोचकों ने इस दिशा में काफी उपयोगी काम किया भी है, जिसे कुत्सित समाज-शास्त्रीयता की प्रवृत्ति ने भुठलाने या विस्मृत करने की कोशिश की है। ऐसे तमाम आलोचना-साहित्य की परीक्षा करके, उसके वैज्ञानिक अंश का सम्पादन और प्रकाशन जरूरी है। इसी प्रकार पिछले पन्द्रह वर्षों में मार्क्सवादी लेखकों ने जो श्रेष्ठ और मूल्यवान् रचनात्मक साहित्य पैदा किया है, उसका संकलन और प्रकाशन भी जरूरी है, ताकि दोस्तों या विरोधियों की यह धारणा निर्मूल की जा सके कि मार्क्सवादी लेखक कलात्मक साहित्य की मर्यादाओं को भंग करके केवल एगोंगी और भावहीन साहित्य ही रचते हैं।

३. इतिहास, दर्शन, समाज-शास्त्र आदि अन्य मानव-विज्ञानों की ओर अभी तक मार्क्सवादी लेखकों ने सामूहिक धम नें ध्यान नहीं दिया है। नन्तु हमें हर क्षेत्र में वृत्तों से लेकर उच्च-से-उच्च शिक्षा-प्राप्त उद्बुद्ध पाठकों के लिए रचनात्मक और वैज्ञानिक साहित्य का निर्माण करना है। यह कार्य अन्य लेखकों और स्वयं करके वाले विद्वानों का ही नहीं है। प्रत्येक भाषा के मार्क्सवादी लेखकों को इस महत्त्वपूर्ण में भंग लेकर न केवल तमाम क्रांतिनयनों की भाषाओं के विकास में अज्ञायक होना चाहिए, बल्कि वैज्ञानिक दृष्टिकोण में उनके साहित्य का भंडार भी भरना चाहिए और जन-शिक्षा के बाज में अग्रो रहना चाहिए। मैंने 'जनशास्त्रीय भाषाओं के प्रश्न' पर अग्रो रिपोर्ट में जनशास्त्रीय भाषाओं के अलग प्रगतिशील लेखक-संघों की स्थापना का सुझाव देना करने हुए उनके कार्यक्रम को तीन सूत्रों में व्यक्त किया था—अर्थात् कहा था कि 'जन-भाषा', 'जन-शिक्षा' और 'जन-साहित्य' ही जनपदीय प्रगतिशील लेखक-संघों का कार्यक्रम होगा चाहिए। मैं समझता हूँ कि यह सुझाव आज भी सर्वथा सही है। देश की तमाम क्रांतिनयनों की भाषाओं

१. इस संग्रह में अन्यत्र प्रकाशित।

के मार्क्सवादियों को इस कार्यक्रम को पूरा करने का भरसक प्रयत्न करना चाहिए।

४. इसी प्रकार भारतीय भाषाओं में विद्य-साहित्य और मार्क्सवादी साहित्य के अनुवाद का प्रश्न भी काफ़ी व्यापक है, और इस ओर तुरन्त ध्यान दिया जाना चाहिए। उदाहरण के लिए, देश की किस भाषा में शंक्सपीयर, वाल्जक, गेटे, तॉल्स्टॉय, पुष्किन, गोर्की, आदि की तमाम श्रेष्ठतम रचनाओं का प्रामाणिक अनुवाद हो चुका है? किस भाषा में मार्क्स, एंजल्स, लेनिन, स्टालिन तथा अन्य मार्क्सवादी विचारकों की तमाम कृतियों का प्रामाणिक अनुवाद हो गया है?

ज्ञान, स्वतन्त्रता और जनवाद के संघर्ष को तेजतर करने के लिए ये सारे रचनात्मक कार्य ज़रूरी हैं। ज्ञान और चेतना की मशाल ही साहित्यकारों का सबसे बड़ा अस्त्र है; मार्क्सवादी लेखकों का कर्तव्य है कि इस मशाल को उठाकर ही जनता के बीच में जायें, कोरे सिद्धान्त-प्रचारक की हैसियत से नहीं। साहित्य-निर्माण उनकी जीवन-साधना बन जाना चाहिए।

इसीलिए प्रगतिशील लेखक-संघ को मार्क्सवादी लेखकों की संस्था के रूप में नये सिरे से संगठित करना चाहिए, और सूचारूप में उसका कार्य-संचालन करने के लिए उसके अन्तर्गत विभिन्न भाषाओं के एक ही विषय से सम्बन्ध रखने वाले लेखकों की विभिन्न परिषदों की स्थापना होनी चाहिए, और उन्हें बाकायदा एक विस्तृत योजना के अनुसार साहित्यिक कार्य करना चाहिए। अन्त में, प्रगतिशील लेखक-संघ को 'भारतीय जनवादी लेखक-सम्मेलन' की स्थापना में पूरा भाग लेना चाहिए, और मार्क्सवादी लेखकों को व्यक्तिगत और सामूहिक रूप में अन्य साहित्य-संस्थाओं और साहित्यकारों के साथ अपने रिश्ते अटूट बनाने चाहिए—उनके साथ पूरा सहयोग करके और अपने साहित्यिक कार्यों में उनका सहयोग प्राप्त करके।

रही लेखकों के आदर-सम्मान की बात। पिछले कई वर्षों से कम्युनिस्ट पार्टी की तरफ से इस बारे में कोताही बरती गई है, लेखकों की उपेक्षा की गई है या बर्त-जरूरत पर ही किसी लेखक को सम्मानित किया गया है और काम निकल जाने पर उसकी बात भी नहीं पूछी गई। निश्चय ही कम्युनिस्ट पार्टी को पूरी सजगता से इस व्यवहार को त्याग देना चाहिए, क्योंकि लेखकों या किसी भी क्षेत्र के निर्माताओं (मजदूर, किसान, दलकार, कलाकार आदि) के प्रति अवहेलनापूर्ण व्यवहार मूलतः पूँजीवादी समाज के वर्ग-सम्बन्धों और शक्ति-नैतिकता ही का आईनादार है। कम्युनिस्ट पार्टी के नेताओं, कार्यकर्ताओं और मार्क्सवादी लेखकों को अपने उच्च नैतिक विचारों के अनुकूल ही जनवादी साहित्यकारों और उनकी रचनाओं का सहज भाव से आदर-सम्मान करना लाजिमी है। हम उनके विचारों और कृतियों को खुलकर सैद्धान्तिक आलोचना करें, पर मनुष्याचिन सौजन्य और सहानुभूति को त्याग करके नहीं, संकीर्ण हितों की दृष्टि से नहीं, एकांगी भी नहीं कि बुरायाँ तो देखें और अच्छाईयों को नजर-अन्दाज कर दें। सत्त्व जनता के लिए मानव संस्कृति की सारी जिन्दा और जाबद भीरास का दावा करने वाले, कला-

संस्कृति का निर्माण करने वाली प्रतिभाओं को मानव-द्रोहियों और प्रतिक्रियावादियों के हाथों में तोहफ़ा बनाकर भेंट देने की हिमाकत नहीं कर सकते—न प्राचीन लेखकों को और न वर्तमान लेखकों को ही। मार्क्सवादी लेखकों को विशेष रूप से याद रखना चाहिए कि एक श्रियर्मन को साम्राज्यवादी और एक रौहुल को प्रतिक्रियावादी घोषित करने में तो केवल जवान हिलानी पड़ती है, लेकिन मनुष्य की संस्कृति को आगे ले जाने के लिए इन मनीषियों ने जितना काम किया है, उसका एक शताब्द भी कर लेना हर व्यक्ति के बस की बात नहीं है—धारा-प्रवाह गालियाँ बकने या बड़े-बड़े शब्दों को बाजीगर के गोलों की तरह कंठ से निकालते जाने की अपार क्षमता होने पर भी ! जिस प्रकार जीवन के ग्रन्थ कार्य-व्यापारों में, उसी प्रकार साहित्य की दुनिया में भी रचनात्मक कार्य और कृतित्व ही सम्मानित होता है, जवान-दराजी का गुण नहीं। मार्क्सवाद भी यही सिखाता है।

—जनवरी १९५१

एशियाई साहित्य में लोहे की दीवार

भारत की तरह एशिया के अन्य देशों का आधुनिक साहित्य भी राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलनों के क्रोड़ में जनमा और पनपा हुआ सांस्कृतिक पुनर्जागरण का साहित्य है। हमारी शिक्षा-दीक्षा कुछ ऐसी रही है कि प्राचीन यूनानी और लातीनी साहित्यों के अतिरिक्त अंग्रेजी, फ्रान्सीसी, रूसी, यहाँ तक कि जर्मन, इतालवी, स्पैनिश, डेनिश और नॉर्वेजियन भाषाओं के आधुनिक और एक सीमा तक मध्यकालीन साहित्यों का विवरण तो हमें रटा हुआ है, लेकिन दुर्भाग्य से एशियाई देशों के प्राचीन अथवा अर्वाचीन साहित्यों के बारे में हमारी जानकारी अक्षम्य रूपसे नगण्य है। इस्लामी सम्पर्क और प्रभाव के कारण फ़ारसी और अरबी के प्राचीन साहित्य से एक विशेष वर्ग का परिचय अवश्य है, लेकिन ग्राम तीर पर लोगों ने शोख सादी, मौ वाना रूमी और हाफ़िज़ आदि के नाम ही सुने हैं, भारतीय भाषाओं में उनकी कृतियों के अच्छे अनुवाद भी उपलब्ध नहीं हैं। अन्य एशियाई भाषाओं के साहित्यों का यदि यत्किंचित् परिचय फुटकर निबन्धों या अनुवादों के द्वारा हमें यदा-कदा मिला है तो अंग्रेजी के माध्यम से ही, जो अत्यन्त स्वल्प, सेकिण्ड हैंड है और स्वच्छन्द सांस्कृतिक आदान-प्रदान का परिणाम नहीं है। यह अज्ञानता कई सौ वर्षों से सारे एशियाई देशों के सांस्कृतिक विकास में एक दुर्निवार बाधा बनी हुई है, जिनमें हमारे साहित्यों में एक विचित्र प्रकार की संकीर्णता पैदा कर दी है।

योरप और अमेरिका के देशों में ऐतिहासिक दृष्टि से अनेक मूलभूत समानताएँ हैं, इसका आधार केवल जातिगत नहीं है। किसी एक ही प्राचीन जाति के रक्त की अभिश्रित धारा इन श्वेतांग जातियों में प्रवाहित नहीं हो रही। इस एकता का आधार केवल धार्मिक भी नहीं है, क्योंकि उनमें ईसाई और यहूदी दोनों हैं। वस्तुतः इस एकता का आधार ऐतिहासिक है, जिसके अन्तर्गत इन देशों के भौगोलिक सान्निध्य के साथ-साथ सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक जीवन की परस्परिता और दीर्घकालीन स्वच्छन्द-सम्पर्क आदि सभी बातें शामिल हैं। हमारे लिए बाल्मीकि आदि-कवि हैं, योरपीय देशों के लोगों के लिए होमर। यहाँ नाट्य-शास्त्र के प्रणेता भरत मुनि समीक्षा-शास्त्र के पितामह हैं, वहाँ अफ़लातून और अरस्तू हर देश और जाति के समीक्षकों के पितामह हैं। इतना ही नहीं, इटाली का दान्ते, स्पेन का सर्वान्ते, इंग्लैण्ड वा शेक्सपीयर, फ्रान्स का वाल्ट्वाक, जर्मनी का गेटे, रूस का तोलस्तॉय, नॉर्वे का इब्सेन, अमरीका का वाल्ड द्विद-मैन—ये मत्र और अन्त्य दूसरे उपन्यासकार, कवि, नाटककार, रंगीतज्ञ, चित्रकार,

नृत्यकार, मूर्तिकार, दार्शनिक, विचारक आदि योरपीय-अमरीकी साहित्य, कला और मस्कृति की ऐसी सुविशाल और समृद्ध परम्परा के अन्तर्गत समान रूप में आते हैं कि इनमें से किसी लेखक, कलाकार या विचारक का जन्म चाहे किसी विशेष भाषा-भाषी जाति, देश या काल में क्यों न हुआ हो, उसकी रचनाएँ और कृतियाँ अनूदिन और प्रचारित होकर थोड़े-दूर-फेर से सभी भाषाओं, देशों और जातियों की अपनी सांस्कृतिक परम्परा का अभिन्न अंग बन जाती हैं। इसका कारण केवल यह है कि देश-काल की परिस्थितियों में वैषम्य अथवा भेद होने के बावजूद योरपीय-अमरीकी देशों के लोगों की सांस्कृतिक चेतना में एक साम्य है। दीर्घ-कालीन सांस्कृतिक आदान-प्रदान के कारण ही योरपीय-अमरीकी देशों की चेतना में इतनी समानताओं का विकास हुआ है। किन्तु विशेष रूप से उल्लेखनीय तथ्य यह है कि इस स्वच्छन्द सांस्कृतिक आदान-प्रदान ने ही योरप-अमेरिका के सभी देशों को अपने-अपने सांस्कृतिक विकास में अग्रगण्य बना दिया है।

प्रथम महायुद्ध के बाद ही योरपीय देशों में कुछ ऐसे अभूतपूर्व राजनीतिक-सामाजिक परिवर्तन हुए कि अनेक लोगों ने योरप को पूरव और पश्चिम में बाँट कर एक रेखा-सी खींच दी। यह प्रचारित किया जाने लगा कि इस कल्पित लौह-दीवार से पश्चिम के राष्ट्र, पूरव के राष्ट्रों से धर्म, सभ्यता, संस्कृति, समाज-व्यवस्था आदि हर बात में भिन्न हैं। दूसरे महायुद्ध के बाद तो इस कल्पित लौह-दीवार की सीमा-रेखा और भी पश्चिम की ओर सरक गयी, यानी योरप के आठ-नौ देश लौह-दीवार के पूरव की ओर पहुँच गए। दोनों पक्षों के राष्ट्रों ने इस लौह-दीवार को मनुष्य की कल्पना में वास्तविक रूप धारण कराने में कुछ-न-कुछ मदद की है। वस्तुतः लौह-दीवार जैसी कोई चीज वहाँ नहीं है। हुआ सिर्फ इतना है कि सामाजिक क्रान्तियों के फलस्वरूप योरप के राष्ट्र दो गुटों में बाँट गए हैं—पूँजीवादी राष्ट्र एक ओर हैं, समाजवादी राष्ट्र दूसरी ओर। और तब से दोनों ओर का स्वच्छन्द सांस्कृतिक आदान-प्रदान यदि खिलकुल बन्द नहीं हो गया है तो एक बड़ी सीमा तक रुक अवरुध गया है। पश्चिम के पूँजीवादी राष्ट्र, जिनमें मे अधिकांश के साम्राज्य भाँदियों से एशिया, अफ्रीका, अस्ट्रेलिया और उत्तरो-पश्चिमी अमरीका के महा-द्वीपों में फँदे हुए हैं, पूर्वीय योरप के समाजवादी राष्ट्रों से मुक्त सांस्कृतिक सम्बन्ध इसलिए नहीं बनाये रखना चाहते कि उन्हें भय है कि इन्हें भय है कि इन्हें सामाजिक विचारधारा उनके यहाँ भी ज़ोर पकड़ेगी और वे उखल जायेंगे। पूर्वीय गुट के समाजवादी राष्ट्र पश्चिमी योरप के पूँजीवादी देशों से स्वच्छन्द सांस्कृतिक सम्बन्ध इसलिए नहीं बनाये रखना चाहते कि उन्हें भय है कि इसकी आड़ में साम्राज्यवादी देश उनकी तथा समाज-व्यवस्था के विघटन की चेष्टाएँ चलायेंगे। यों एक विचित्र द्वित्रिमि स्थिति पैदा हो गयी है। इस द्वित्रिमि स्थिति का ही नाम लौह-दीवार है।

इस स्थिति न दोनों पक्षों के राष्ट्रों की साधारण जनता को बिलकुल अपार सांस्कृतिक अलि पहुँचाई है, यह साधारणतः अनुभवेय नहीं है। शीत-युद्ध की आदस्यकताओं के फल-स्वरूप दोनों ओर के राजनीतिज्ञों ने एक-दूसरे के विरुद्ध ऐसा विषैला दातावरण पैदा करने

की चेष्टा की है कि आम तौर पर दूसरे पक्ष में मृत्यु को देखने की प्रवृत्तिका लोप-सा हो गया है। दोनों ही और एक अवाञ्छनीय ढंग की संकीर्णता, असहिष्णुता और दुराग्रह ने जन्म लिया है, जो कला और साहित्य की प्रवृत्तियों में भी मुखरित हो उठा है। इस बात को आज कोई नहीं देखना चाहता कि योरप-अमरीकी पश्चिमी राष्ट्रों और योरप के पूर्वीय राष्ट्रों में केवल व्यवस्था-भेद है, कोई मौलिक-सांस्कृतिक चेतना का भेद नहीं है।

इस व्यवस्था भेद के कारण जो सांस्कृतिक भेद उत्पन्न हो गया है, वह केवल सामयिक है, परिस्थिति-जन्य है और बहुत बड़ी सीमा तक कृत्रिम है। योरप में ही सामाजिक क्रान्तियों के फलस्वरूप ऐसे व्यवस्था-भेद पहले भी उत्पन्न हुए हैं, किन्तु विभिन्न देशों के सांस्कृतिक आदान-प्रदान के बीच लौह-दीवार कभी नहीं खड़ी की गयी। इसका परिणाम योरपीय जनता के लिए हितकर ही हुआ था। एक तो नये विचारों के व्यापक प्रसार से पुरानी सामन्ती व्यवस्था को जल्द समाप्त करने में योग्य मिला, दूसरे सभी देशों में साहित्य और कला की अभूतपूर्व उन्नति हुई। वास्तव में योरपीय देशों के ऐतिहासिक सम्बन्ध-सूत्र इतने गहरे हैं कि उनके बीच स्वच्छन्द सांस्कृतिक आदान-प्रदान को रोकने वाली किसी भी प्रकार की लौह-दीवार हानिकार ही सिद्ध होगी।

इतिहास-निर्दिष्ट जैसी सांस्कृतिक एकता योरप के देशों में है, वैसी ही सांस्कृतिक एकता एशियाई देशों में भी है। एशिया के कोड़े में विश्व की प्राचीनतम महान् सभ्यताएँ पैदा हुई और फली-फूली हैं। मिश्र, अरब, मध्य एशिया, चीन, भारत, बर्मा, हिन्द-चीन, स्याम, इण्डोनीशिया, कम्बोज, लंका आदि एशिया के देशों में सहस्रों वर्षों तक सांस्कृतिक आदान-प्रदान होता रहा है।

इस दीर्घ-कालीन ऐतिहासिक सम्पर्क के कारण एशिया की विभिन्न जातियों, संस्कृतियों और सभ्यताओं में एक मूलभूत एकता मिलती है जो भाषा, जाति, धर्म या देश-काल के भेदों के बावजूद अमित है। उसकी छाप इस विशाल महाद्वीप के निवासियों के चिन्तन के ढंग और संस्कारों पर दिखाई देती है।

किन्तु जब पश्चिमी साम्राज्यवादियों के चरण एशिया की भूमि पर पड़े, तब से एशियाई देशों का यह सांस्कृतिक आदान-प्रदान एक प्रकार से बन्द-सा रहा है। इस बात को अच्छी तरह समझ लेने की जरूरत है, क्योंकि किसी आक्रोश में भर कर मैं यह नहीं कह रहा कि एशियाई देशों के बीच कृत्रिम लौह-दीवारें खड़ी करने का श्रेय पश्चिमी साम्राज्यवादियों को है। यह एक ऐतिहासिक तथ्य है। उगरे असहिष्णुता, अनादर या विरोध की भावना आपस में अधिक न बढ़ी हो लेकिन एक दूसरे के बारे में अज्ञान की मात्रा इतनी बढ़ गयी है कि इंग्लैण्ड, फ्रांस, रूस या अमरीका के इतिहास, साहित्य और कला के बारे में तो हमें जैसे सब कुछ मालूम है, लेकिन चीन, ईरान, मिस्र या इण्डोनीशिया के बारे में हमें कुछ नहीं मालूम। पश्चिमी देशों में यदि कोई नई प्रवृत्ति या कोई नया प्रयोग चलता है तो हमारे साहित्यकार और कलाकार उसका तुरन्त अनुकरण करने लगते हैं। लेकिन एशिया के देशों में क्या होता है, उससे हम कोई सरावाार नहीं रखते। हम पिछलगू ही

बने रहते हैं और अपने पुराने प्रभुओं की संस्कृति को ही श्रेष्ठता की कसौटी मानते हुए अन्धानुकरण करते चले जाते हैं।

इससे हमारा अपना व्यक्तित्व दबा रह जाता है, क्योंकि हम जो कुछ निर्माण भी करते हैं, उसमें दूसरे का अक्स इतना अधिक है कि हमारे अपने जीवन, अपनी मभ्यता, अपने देश के वातावरण का वास्तविक चित्र अपनी समग्रता में उभर कर सामने नहीं आ पाता। ये सब काल्पनिक बातें नहीं हैं। नई जाग्रति और राष्ट्रीय चेतना के बावजूद अभी तक एशियाई साहित्य या कला का अपना नया, विशिष्ट स्वरूप विकसित नहीं हो पाया है। कविता है तो उस पर या तो अंग्रेजी या फ्रान्सीसी रोमान्टिसिज्म या अधुनातन प्रतीकवाद और चित्र-कल्पनावाद की प्रवृत्तियों का प्रभाव है। उपन्यास हैं तो उन पर रूसी उपन्यासकारों या फिर जोना, फ्लॉबेअर से लेकर आधुनिक काल तक के यथातथ्यवादियों का प्रभाव है। चित्र-कला है तो वह योरप के वान गॉग, सिज़ाने, मेतिसी और पिकासो तथा अन्य चित्रकारों की कृतियों से प्रभावित है। सिनेमा जगत् ने हमारे संगीत और नृत्य में भी पाश्चात्य संगीत के लय-स्वर और ताल-गति का भौंदा मिश्रण करना शुरू कर दिया है। जाहिर है कि इस प्रकार हम नये-नये रंगों में अपनी कला को सजा कर भारतीय पाठकों या दर्शकों को धांधल भर के लिए चाहे चमत्कृत कर लें लेकिन विश्व-कला या साहित्य के समग्र इतिहास में इन अनुकरणशील कृतियों का मूल्य नगण्य ही रहेगा। क्योंकि उनमें प्रायः उस मौलिकता और सहजता का अभाव रहता है जो अपने जीवन के सांस्कृतिक वातावरण का युगीन आग्रह लेकर प्रकट होती है, और जिसके कारण ही कोई रचना महान् बनती है।

इस सबसे एशिया के लोग सौ फ्रीसदी घाटे में ही रहे, ऐसा कहना असत्य होगा, परन्तु सीमा तक अकृपणता का मूचक भी। लेकिन हमने पश्चिम में जो 'नयी रोशनी' ली है उसने हमारी नीमाएँ भी बांध दी है। हम अपने मानदण्डों को छोड़ कर पाश्चात्य मानदण्डों का अपनाने लगे हैं। इससे हमारे कला-साहित्य में जहाँ नवीनता का प्रवेश हुआ, वहाँ उसके क्रम में नीमाएँ भी आ जाया भी अनिवार्य हो गया। आधुनिक शिक्षा-दीक्षा के बावजूद हमारे जीवन के संस्कार योरप वालों से भिन्न हैं, हमारा समाज वास्तव में भिन्न है। हमारे चिन्तन का ढंग भिन्न है—यहाँ तक कि हमारी भाव-प्रतिक्रियाओं और भाव-संवेदनों के आलम्बन और प्रकार भी एक बड़ी सीमा तक भिन्न हैं। ऐसे में पश्चिम का अनुकरण करने से बड़ी से बड़ी प्रतिभा के पुरुष का क्रम छोटा रह जाना भी स्वाभाविक है। गान्धी, टैगोर, रकवाल, नेहरू या लूसुन, सुमयात सेन, माथुरोत्तम तथा एशिया के दूसरे अनेक जन-नेता या कलाकार यदि इस युग में महानता को प्राप्त कर सकते हैं, तो केवल इस कारण ही कि उन्होंने पश्चिम से 'नयी रोशनी' लेकर भी उसका अन्धानुकरण नहीं किया। लेकिन पाश्चात्य प्रभुओं ने शिक्षा-संस्कृति का जो वातावरण अपने यहाँ भी तत्काल के आधार पर वहाँ पैदा किया उसकी पॉलिश और चमक-दनक से एशिया का साधारण बुद्धि-जीवी वर्ग चमत्कृत हुए विना न रह सका।

इसके अनिश्चित एशिया के देशों में जिन्होंने साम्राज्य फैलाये उनमें इस बात को लेकर स्पर्धा भी इतनी तीव्र थी कि उन्होंने अपने अपने उपनिवेशों को दूसरे की ललचाई आँखों में बचाने के लिए जैसे पिटारी में बन्द करके रखा। जो सांस्कृतिक आदान-प्रदान प्राचीन काल से इन देशों में सहज रीति से होता आया था वह बलात् बन्द कर दिया गया और डेढ़-दो सौ वर्षों की मुलामी के काल में एशिया के देश परम्पर अपरिचित-से हो गये। कौतूहल जगाने के अनिश्चित एशिया के अन्य देशों की घटनाएँ हमें अधिक गहरा छूने में असमर्थ हो गयीं। दूसरी ओर योरप के घटना-चक्र को हम उत्सुकता, भय और आशा में देखने लगे, जैसे हमारा भाग्य और मानवता का भविष्य इस घटना-चक्र के परिणाम पर ही निर्भर करता है। इस प्रकार एक दूसरे से काट कर अलग पड़े रहने के कारण एशियाई देशों के राष्ट्रीय आन्दोलनों में गहरे और सीधे सम्बन्ध-सूत्र कायम नहीं हो पाये।

जिस देश का अतीत महान् है उसकी जनता में स्वाभिमान की मात्रा अधिक होने की सम्भावना भी ज्यादा होती है। और जिस जाति का स्वाभिमान जाग्रत हो जाय, उसे अनिश्चित काल तक गुलाम बनाये रखना भी सम्भव नहीं होता। एशिया के गौरांग प्रभु इस तथ्य को समझते थे। इसीलिए उन्होंने आर्थिक लूट के साथ सांस्कृतिक लूट भी पूरे उत्साह के साथ जारी रखी। कला और साहित्य के भण्डार लूटकर योरप के देशों में पहुँचाये गये। आज भी अपने अतीत के ऐतिहासिक तथ्यों, साहित्य और कला के विकास की खोज-बीन करने के लिए एशियाई देशों के विद्यार्थियों को लन्दन, पेरिस, वल्लिज, गेम्स्टरडम आदि के म्यूजियमों और पुस्तकालयों तक दौड़ लगानी पड़ती है।

इन सब कारणों से एशियाई देशों के बुद्धि-जीवी वर्ग में एक विशेष प्रकार की मनोवृत्ति पैदा हो गई है, जिसके फलस्वरूप हम मूलगत एकता के बावजूद और स्वाधीनता प्राप्त कर लेने के बाद भी एक-दूसरे की कला-संस्कृति, एक दूसरे के साहित्य-दर्शन आदि के प्रति उदासीन बने हुए हैं। इसका तात्पर्य यह है कि हम-अभी भी एक दूसरे के साहित्य-कला-संस्कृति की जानकारी अपने विकास के लिए अनावश्यक समझते हैं, उसे 'वाइटल' और अनिवार्य नहीं मानते।

फिर भी इस दिशा में भारत, चीन, जर्मनी, इण्डोनेशिया आदि देशों की सरकारों ने कुछ प्रारम्भिक कदम उठाये हैं। सांस्कृतिक प्रतिनिधि-गण्डव 'एन' देशों दूसरे देश में भेजे जाने लगे हैं। इससे आपस में कुछ परिचय तो बढ़ता है, लेकिन डेढ़-दो सौ वर्षों की अज्ञानता की लौह-सीवार को तोड़ने के लिए ऐसा औपचारिक ढंग से मिलना-जुलना और एक दूसरे की प्रशंसा करके सन्तुष्ट हो जाना ही पर्याप्त नहीं है। सांस्कृतिक आदान-प्रदान की अवरोध धारा को मुक्त करने के लिए एक बड़े आयोजन की जरूरत है। इस सम्बन्ध में दो-तीन सुझाव यहाँ देना उचित है—

१—एशिया के सभी देशों को एक दूसरे के यहाँ प्रति वर्ष विद्यार्थियों की पर्याप्त संख्या छात्र-वृत्ति देकर भेजनी चाहिए। इन विद्यार्थियों को, जिस देश में वे जाएँ, उसकी

भाषा, संस्कृति, इतिहास, कला और साहित्य की पूरी जानकारी प्राप्त करनी चाहिए।

२—एशिया के सभी देशों को प्रारम्भ में अपने-अपने देश की सौ-सौ पुस्तकों की सूची तैयार करनी चाहिए। इस सूची में प्राचीन 'क्लासिक्स' (महान् कृतियों) के साथ साथ आधुनिक युग की श्रेष्ठतर रचनाएँ हों—कोव्य, नाटक, उपन्यास तथा इतिहास और दर्शन की। इस प्रकार एशिया के बीस-पच्चीस देशों की श्रेष्ठतम पुस्तकों की पहली सूची में दो-दोई हजार पुस्तकों के नाम होंगे। एशिया के प्रत्येक स्वतन्त्र देश की सरकार का यह कर्तव्य है कि वह अपने देश में एशिया-पुस्तकालय की स्थापना करे और इन सारी पुस्तकों का अनुवाद सीधे मूल भाषाओं से करवा के अपने देश की भाषा में उनको प्रकाशित करे।

ये दोनों कार्य सरकारी सहायता से ही सम्भव हो सकेंगे। लेकिन इतना निश्चित है कि ऐसा करने से एशिया के देशों के बीच का अलगाव दूर हो जायगा, और एशिया के बुद्धिजीवी, कलाकार और साहित्यकार एक-दूसरे की सफलताओं और समस्याओं से सीख कर अपना सहज विकास कर सकेंगे। तब हम पाश्चात्य देशों के साथ एक नई सांस्कृतिक शक्ति के रूप में बराबरी के आधार पर मिलेंगे, न कि उनके अनुकरण-कर्त्ताओं के रूप में। जैसे राजनीति में वैसे ही संस्कृति के क्षेत्र में भी सह-अस्तित्व का यही आधार सही है। एशिया के देशों में भारत और चीन सबसे बड़े समर्थ और जागरूक देश हैं। उन्हें ही इस दिशा में पहलकदमी करनी होगी। दरअसल अपनी राष्ट्रीय संस्कृतियों के विकास के लिए भी यह कदम उठाने की जरूरत है। एशिया के साहित्य, कला या दार्शनिक क्षेत्रों में कौन-सी नई प्रवृत्तियाँ मुखर हो रही हैं, तब यह हमारे विभिन्न भाषा साहित्यों में आगे दिन की चर्चा का विषय बन जायगा। पहले हम एक-दूसरे को जानें, एक-दूसरे की कृतियों का मुक्त-हृदय से रसास्वादन करें, फिर उनकी प्रवृत्तियों का लेखा-जोखा तैयार करें। एशिया के सांस्कृतिक विकास का, और प्रकारान्तर से हमारे अपने विकास का यही रास्ता है।

भाषा

जनपदीय भाषाओं का प्रश्न^१

“आधुनिक भारत की सस्कृति एक शतदल कमल के साथ उपमित की जा सकती है जिसका एक-एक दल एक-एक प्रान्तिक भाषा और उसकी साहित्य-संस्कृति है। किसी एक को भिटा देने से उस कमल की शोभा की हानि होगी। हम चाहते हैं कि भारत को सव प्रान्तिक बोलियों, जिनगे साहित्य-मृष्टि हुई हो, अपने-अपने घर में रानी बनकर रहे। प्रान्तिक जनगण की हार्दिक चिन्ता की प्रकाश-भूमि स्वरूप कविता की भाषा होकर रहे। और आधुनिक भाषाओं के हार की मध्यमणि बनकर हिन्दी विराजती रहे।

मेरे विचार में प्रान्तिक भाषाओं के पुनरुज्जीवन में राष्ट्रभाषा हिन्दी की कुछ भी क्षति नहीं होगी।”

—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

“अल्प संख्यक जातियों और विभिन्न भाषा-क्षेत्रों की सस्कृति, भाषा और लिपि की सुरक्षा का प्रबन्ध किया जायगा।”

—अखिल भारतीय कॉंग्रेस कमेटी (बम्बई, अगस्त १९३१) के “मौलिक अधिकार” के प्रस्ताव से

गत तीन-चार वर्षों से हिन्दी-क्षेत्रों की जनता का मानस आन्दोलित हो उठा है। जनपदीय भाषाओं के स्वतन्त्र विकास की आवश्यकता के प्रति प्रगतिकामी साहित्य-सेवी और विचारक सजग होते जा रहे हैं। विशेषकर बुन्देली, राजस्थानी, मैथिली और ब्रज भाषा के प्रदेशों में यह चेतना ‘जनपद आन्दोलन’ के रूप में मुखरित हो उठी है, और जिस तीव्रता और हठधर्मी के साथ अखण्ड हिन्दी और अखण्ड भारत के तथाकथित समर्थक अपने सरल सुख-स्वप्नों में विक्षेप उपस्थित होते देख मातृभाषाओं की इस नवचेतना को निर्मूल करने के लिए चाणव्य की तरह शिक्षा खोलकर बिष उगल रहे हैं, उसमें अनुमान लगाया जा सकता है कि जनपद आन्दोलन गहरी जड़ें पकड़ता जा रहा है। इसमें सन्देह नहीं कि यह आन्दोलन हमारे राष्ट्रीय और सांस्कृतिक विकास का एक अभूतपूर्व चरण है, अतः स्वाभाविक है कि इसने हमारे सामने एकदम नये प्रश्न उठा दिये हैं। चेतना के विकास के साथ-साथ जनपद आन्दोलन के समर्थकों ने समय-समय पर विकास के भिन्न-

१. प्रगतिशील लेखक संघ (संयुक्त प्रान्त) की कौंसिल के सम्मुख ५ नवम्बर १९४४ को पेश की गयी रिपोर्ट ।
—लेखक ।

भिन्न मार्ग सुझाए हैं और विरोधियों ने तदनुसार अनेक प्रकार की भ्रान्तियाँ गढ़कर इसको भारतीय एकता और आर्य-संस्कृति के मूल पर आघात करनेवाला आन्दोलन बताया है। इस प्रकार जनपदीय भाषाओं (मातृभाषाओं) के प्रश्न को उठाकर जनपद-आन्दोलन हिन्दी-भाषी क्षेत्रों का सबसे महत्त्वपूर्ण प्रश्न बन गया है^१।

हिन्दी के प्रगतिवादी लेखकों ने कभी व्यक्तिगत अथवा सामूहिक रूप में जनपद आन्दोलन का विरोध नहीं किया, इतना निश्चित है। इसके विपरीत प्रमुख प्रगतिवादी विचारक महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने 'मातृभाषाओं का प्रश्न' शीर्षक लेख द्वारा जनपद आन्दोलन को सर्वप्रथम ऐतिहासिक—राजनीतिक—सांस्कृतिक दृष्टि से पुष्ट सैद्धान्तिक आधार देने में योग दिया है, और उनका वक्तव्य आज जनपद-आन्दोलन की विचारधारा का एक अभिन्न अङ्ग बन गया है। यह उल्लेखनीय है कि इस आन्दोलन के विरोधियों ने राहुल जी के वक्तव्य पर ही सबसे तीखे प्रहार किये हैं। प्रगतिवादी साहित्य का प्रमुख पत्र 'हंस' भी देवेन्द्र सत्यार्थी, रामइकबालसिंह 'राकेश' और इयामचरण दुबे के जनपदीय भाषाओं के परम्परागत लोक-साहित्य और लोक-गीतों के नये दृष्टिकोण से प्रस्तुत किये गये अध्ययनों को वर्षों से निरन्तर प्रकाशित करता आया है और उसने ब्रज, अवधी, मैथिली, राजस्थानी, भोजपुरी, काशिका आदि अनेक भाषाओं और बोलियों के वर्तमान कवियों की रचनाएँ प्रकाशित करके यह सिद्ध कर दिया है कि प्रगतिवाद की विचारधारा हिन्दी की विभिन्न भाषाओं-उपभाषाओं की नवजाग्रति का स्वागत करती है। हिन्दी के अनेक प्रगतिवादी लेखक अपने-अपने क्षेत्रों के जनपद आन्दोलन में सक्रिय सहयोग देते रहे हैं और 'मधुकर' के 'जनपद आन्दोलन अङ्क' से भी यह निर्विवाद हो जाता है कि इस आन्दोलन को प्रगतिवादियों का व्यापक समर्थन प्राप्त है। परन्तु इतना ही पर्याप्त नहीं है। जनपद-आन्दोलन की अभी तक कोई एक स्पष्ट विचारधारा नहीं बन पायी है। अनेक जटिल प्रश्न भी उठ गये हैं और विरोधियों द्वारा फंलाई भ्रान्तियों के कारण इन प्रश्नों के समाधान पर सीचे बिना ही लोग पक्ष अथवा विपक्ष ग्रहण करने लगे हैं। इस वातावरण में प्रगतिवादी स्वयं अनिश्चित हैं कि उनकी नीति क्या हो। अतः यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण

१. स्वतंत्रता प्राप्ति के समय साम्प्रदायिक आधार पर देश के विभाजन और साम्प्रदायिक हत्याकाण्डों और अन्य समस्याओं ने तत्काल के लिए जनपदीय भाषाओं के प्रश्न को पृष्ठभूमि में डाल दिया। इन विषम घटनाओं के कारण ही 'भाषा-आयोग' के सामने जनपदीय क्षेत्रों की जनता की आकांक्षाएँ समुचित रूप से उपस्थित नहीं की गईं। लेकिन जनपदीय भाषाओं के विकास का प्रश्न अनन्तकाल के लिए स्थगित नहीं रखा जा सकेगा। इस प्रश्न का जनवादी समाधान किए बिना 'भाषा आयोग' का निर्णय भी अन्तिम नहीं माना जा सकेगा। बारह साल पहले इस प्रश्न के समाधान की जो दिशा सही और जनवादी नजर आती थी, वही दिशा आज भी सही और जनवादी है। अतः इस निबंध का प्रस्तुत संग्रह में पूरा औचित्य है।

है कि आज हम प्रथम बार संघ की कौंसिल के अधिवेशन में इस प्रश्न पर विस्तारपूर्वक विचार कर रहे हैं।

जनपद-आन्दोलन के प्रतिनिधि भी उत्सुकतापूर्वक हमारी घोषणा की प्रतीक्षा कर रहे हैं। विरोध की आंधी ने उन्हें विचलित कर रखा है, पर उनका विश्वास है कि प्रगतिशील लेखक संघ अविचलित रह कर, उनकी न्यायपूर्ण मांगों का समर्थन करेगा। आज हमें अपने कंधों पर बहुत बड़े कर्तव्य का दायित्व उठाने का निमन्त्रण मिल रहा है, इसलिए भी यह अनिवार्य है कि हम इस प्रश्न के हर पहलू पर गम्भीरतापूर्वक विचार करें। इसके अतिरिक्त, हमारे लेखकों और विचारकों के सम्मुख अभी यह स्पष्ट नहीं हो पाया है कि जनपदीय कार्यक्रम क्या होना चाहिए। डॉ० वासुदेवशरण की योजना महत्त्वपूर्ण होते हुए भी जनपद-आन्दोलन की दृष्टि से लक्षहीन योजना है, क्योंकि उसको स्वरूप देने वाली विचारधारा अत्यन्त सीमित है। वस्तुतः वह हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) की आवश्यकता-पूर्ति के लिए ही बनाई गई है। मातृभाषाओं की अपनी आवश्यकताओं का उसमें लेशमात्र भी कहीं समावेश नहीं है। फलतः वह जनपदीय भाषा-भाषी जनता को प्रेरित करने में असमर्थ है। अतः जनपद आन्दोलन क्या है, उसका ऐतिहासिक मूलाधार क्या है, मातृभाषाओं का स्वतन्त्र विकास जनहित की दृष्टि से क्यों अनिवार्य और आवश्यक है, विरोधियों का दृष्टिकोण क्यों दूषित है, व्यापक दृष्टिकोण के अभाव में जनपद-आन्दोलन किन-कौन से मार्गों पर जाकर पथभ्रष्ट हो सकता है, जनपद आन्दोलन को राष्ट्रीय चेतना और विकसित जनवाद का अभिन्न अंग होने के रूप में देखने से हमारे सामने मातृभाषाओं के स्वतन्त्र विकास के कौन से नये पथ खूब ज्ञाने हैं और तदनुसार हमारे कार्यक्रम की रूप-रेखा क्या होनी चाहिए, राष्ट्र-भाषा हिन्दी ने विकारमय मातृभाषाओं का क्या सम्बन्ध हो, आदि कतिपय गंठित प्रश्न हैं, जिन पर हम गम्भीरतापूर्वक विचार करना है।

जनपद आन्दोलन का इतिहास

जनपद आन्दोलन हिन्दी क्षेत्रों में रहने वाली जातियों की बढ़ती राष्ट्रीय चेतना में उत्पन्न इस आकांक्षा का परिचायक है कि अपनी मातृभाषाओं और संस्कृतियों का भी स्वतन्त्र, सम्पूर्ण तथा स्वस्थ विकास हो, ताकि प्रत्येक जनपद के तिथार्थ अलग-अलग जाति के रूप में अपना सन्वित्त विकास कर सकें। अपनी निजी सांस्कृतिक विशेषताओं को नष्ट न होने दें, प्रत्युत उनका तन्त्रविकासकर जन-शिक्षा द्वारा अपनी जनता के पिछड़े-पिछड़े भाग को भी उन्नत और आधुनिक बना सकें और प्रजातान्त्रिक आचार पर अपने-अपने जनपद के भीतर एक पूर्णतः विकसित सामाजिक-आर्थिक-सांस्कृतिक जीवन का संगठन कर सकें। ऐतिहासिक दृष्टि से जनपदों की यह आकांक्षा सांस्कृतिक क्षेत्र में हमारे व्यापक राष्ट्रीय जागरण की विशिष्ट किन्तु स्वाभाविक जनवादी परिपत्ति है।

प्रारम्भ में जब इस आकांक्षा ने विचारों में मूर्तरूप धारण किया उस समय विचारकों के समक्ष इसके ऐतिहासिक मूल अज्ञात थे, धारणाएँ अस्पष्ट और एकान्गी थी—

यह स्वाभाविक था। राष्ट्रीय चेतना की विकासधारा हमारे जीवन के हर क्षेत्र में प्रवेश कर हमें विचलित कर रही थी, यद्यपि हम इसका कारण उतनी स्पष्टतापूर्वक तब नहीं देख पाते थे जिनकी स्पष्टता से आज देख सकते हैं। जनपद आन्दोलन का इतिहास एक प्रकार से हमारी राष्ट्रीय जागृति की उत्तरांतर व्यापकता का भी इतिहास है। इस दृष्टि से जनपद-आन्दोलन को हम तीन भिन्न चरणों में बाँट सकते हैं और प्रत्येक चरण की विचार-धारा के सम्बन्ध-सूत्र तत्कालीन राष्ट्रीय चेतना में पा सकते हैं और उसके विकास की गति को भी प्रकाश में ला सकते हैं। इन तीन चरणों की तीन विचारधाराएँ हैं, (१) 'विकेन्द्रीकरण' की विचारधारा, (२) 'जनपदीय योजना' की विचारधारा और (३) 'मातृ-भाषाओं का प्रश्न' की विचारधारा।

विकेन्द्रीकरण

आज से लगभग दस वर्ष पूर्व 'विशाल भारत' (फरवरी १९३४) में पण्डित बनारसीदास चतुर्वेदी ने प्रान्तों के पुनर्निर्माण का प्रश्न उठाया था। उनका दावा था—

“(१) अब साहित्य सेवियों की संख्या इतनी बढ़ गई है कि साहित्य की संपूर्ण शक्तियों का प्रयोग, काशी या लखनऊ आदि किसी एक केन्द्र में बैठकर संचालन करना अमंभव है; (२) साहित्य सम्मेलन की शक्ति क्षीण हो रही है, अतः (३) प्रन्तीय साहित्य सम्मेलनों को जाग्रत किया जाय और इसके लिए आवश्यक है कि साहित्यिक प्रान्तों का पुनर्निर्माण किया जाय। ब्रज साहित्य-मण्डल, कुन्देलखण्ड साहित्य-मण्डल, अवधी साहित्य-मण्डल आदि संगठित किये जायँ ताकि इन क्षेत्रों के साहित्यिक अपने यहाँ की साहित्यिक शक्तियों का उपयोग करने में समर्थ हो सकें।”

चतुर्वेदी जी ने सन् १९३४ में साहित्यिक शक्तियों के अपव्यय का अनुभव करके नए साहित्यिक केन्द्र, और वे भी हिन्दी की विभिन्न भाषाओं के आधार पर विभाजित प्रान्तों के अनुसार, संगठित करने का प्रश्न उठाया; इस पर यदि किञ्चित् गहराई से सोचें तो कारण स्पष्ट हो जायगा। सन् १९३४ के पूर्व सन् १९३० और '३२ के राष्ट्रीय आन्दोलन सम्बन्धे देश की सुप्त चेतना को एक बार जोर से हिला चुके थे। सन् १९३१ के अग्रस्त में अखिल भारतीय काँग्रेस कमेटी, बम्बई के अधिवेशन में, 'मौलिक अधिकार' का प्रस्ताव पास कर चुकी थी। राष्ट्रीय चेतना उस समय इस धरातल तक ऊँची उठ चुकी थी कि हम भारत की एक सीमा तक स्वतन्त्र रूप-रेखा खींच सकें। राष्ट्रीय काँग्रेस के प्रस्ताव में इस चेतना की झलक निखर रही थी। 'मौलिक अधिकार' की घोषणा की आवश्यकता इसलिए पड़ी कि राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का लक्ष्य दृष्टिगोचर होने लगा था और राष्ट्रीय आन्दोलन में मगध देश की जनता के मानस को बिलोड़ कर जाग्रत उत्पन्न की थी उसके प्रकाश में देश के गुदर आरंभ करने की पिछड़ी जनता भी अपनी परिस्थितियों की रोज़ाना में स्वाधीनता के अर्थ समझने की चेष्टा करने लगी थी। परन्तु जब नीकर-आर्ही के दमन के फलस्वरूप दोनो राष्ट्रीय आन्दोलन एक प्रकार से विफल हो गये, अर्थात्

आकांक्षित स्वराज्य न मिला, तो राजनीतिक कार्यकर्ताओं में हृदय और विचार-मंथन प्रारम्भ हुआ। उन्होंने राष्ट्रीय आन्दोलन की राजनीति, रणनीति और संगठन-नीति को अपने अनुभव और अध्ययन की रोशनी में पुनः जांचा और उनके मनमें यह धारणा गहरी होती गई कि देश की रामूची जनता को राष्ट्रीय झंडे की नीचे लाने के लिए कांग्रेस की नीति और कार्य-पद्धति में मौलिक परिवर्तन की आवश्यकता है। उस समय तक राष्ट्रीय आन्दोलन के सम्मुख जातियों का प्रश्न नहीं उठा था। हम विदेशी शासन के विरुद्ध एक हैं, अतः एक राष्ट्र हैं, यही हमारा विश्वास था। उस समय की चेतना के अनुसार यह विश्वास सत्य था। इसीके अनुरूप जब साहित्य के क्षेत्र में चतुर्वेदीजी ने सम्मेलन की कार्यपद्धति के विरुद्ध नये सुभाव पैदा किये तो इसी अनुभूति के आधार पर कि सम्मेलन का कार्यक्षेत्र यद्यपि इतना विस्तृत हो गया है, तो भी साहित्यिक शक्तियों का उलना सङ्घर्ष नही हो पा रहा है जितना कि सम्भव है। इससे हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने और उसके साहित्य को उन्नत होने में बाधा पहुंच रही है। इस स्थिति को सुधारने के लिए ही सम्मेलन के संगठन और कार्य-नीति में परिवर्तन की आवश्यकता है। चतुर्वेदीजी के इन सुझावों की विचारधारा का परिष्कार आगे चलकर विकेन्द्रीकरण के नारे के रूप में हुआ। इस सम्बन्ध में इतना और विचारणीय है कि उस समय चतुर्वेदीजी के सम्मुख मातृभाषाओं का स्वतन्त्र विकास करने का प्रश्न नहीं था—वस्तुतः वे इन विचार की भाषा तक से अलग न थे। वे केवल हिन्दी (साहित्यिक खड़ीबोली) की सुविधा की दृष्टि से नए साहित्यिक केन्द्रों के लिए नये साहित्यिक प्रान्तों की मांग कर रहे थे। उनकी मांग में संगठन के लिए अधिक व्यापक और जनतान्त्रिक आधार का आग्रह था और भाषा-मूलक प्रान्तों के अस्तित्व को स्वीकृति देने की ओर संकेत था। इसी कारण उनके सुझाव नई चेतना के द्योतक थे। इस सीमा तक आगे बढ़ने में किसी को शक्ति नहीं हो सकती थी। इस कारण चतुर्वेदीजी के सुझावों को स्वीकार करने के मार्ग में भावुकता, हिन्दू साम्प्रदायिकता आदि प्रगति-वरोधी शक्तियों ने रोड़े नहीं बिछाये और दिल्ली साहित्य सम्मेलन के अधिवेशन में निम्नलिखित प्रस्ताव पाम किया गया :

“राष्ट्रभाषा हिन्दी की विस्तृत अभिवृद्धि और हिन्दी साहित्य सम्मेलन के कार्यों और उद्देश्यों का सुसंगठित प्रचार करने की दृष्टिसे यह सम्मेलन आवश्यक समझता है कि प्रत्येक प्रान्त से प्रान्तीय साहित्य सम्मेलन और महत्वपूर्ण बोलियों के क्षेत्रमें मण्डल सभाएँ स्थापित की जाएँ, जो हिन्दी साहित्य सम्मेलन से सम्बद्ध होकर व्यवस्थित रीति से निरन्तर कार्य करती रहें।”

इस प्रकार साहित्य सम्मेलन ने सन् १९३४ में अपने उद्देश्यों का प्रचार करने की सुविधा के लिए क्षेत्र-विभाजन और प्रान्तीय केन्द्र बनाने (दाइरों चतुर्वेदीजी की भाषा में विकेन्द्रीकरण) की नीति को राष्ट्रमति प्रदान तो कर दी पर उसने इस नीति को कार्यान्वित करने में दृष्टा नहीं दिखाई। फिर भी वृद्धैतखण्डी साहित्य-मण्डल, बङ्ग साहित्य-मण्डल और राजस्थानी साहित्य-सम्मेलन आदि की स्थापना हो गई। वे संस्थाएँ

हिन्दी (साहित्यिक खड़ीबोली) की गवितयों को संगठित करने के लिए ही बनी थी, परन्तु जनपद चेतना तक पहुँचने की यह पहली मंजिल थी। स्मरण रहे कि अभी इस विवाद में विकेन्द्रीकरण, जनपद अथवा मातृभाषा आदि शब्दों का प्रयोग नहीं हुआ था।

अगले छः वर्षों में राष्ट्रीय चेतना और भी अधिक निखर चुकी थी। जातियों का प्रश्न भी उठने लगा था, यद्यपि किम आधार पर इस प्रश्न का समाधान किया जाय, इस विषय में विचारों में अभी अधिक स्पष्टता नहीं आई थी। सांस्कृतिक प्रश्नों के सम्बन्ध में राष्ट्रीय कांग्रेस प्रान्तिक भाषाओं और संस्कृतियों की सुरक्षा और विकास का दायित्व उठाने की बार-बार घोषणा कर चुकी थी। इन बातों का प्रभाव साहित्यिक आन्दोलन पर भी पड़ रहा था। अतः जब हरिद्वार सम्मेलन (१९४०) के मनोनीत सभापति पण्डित भाखनलाल चतुर्वेदी के पास पण्डित बनारसीदास चतुर्वेदी ने एक पत्र में नए साहित्यिक प्रान्तों के निर्माण का प्रश्न 'साहित्य सम्मेलन का विकेन्द्रीकरण' करने का नारा देकर उठाया तो उनके प्रस्तावों में हिन्दी (साहित्यिक खड़ीबोली) की 'सुविधा और आवश्यकता' के स्थान पर 'शर्त के साथ न्याय' की मांग का भी समावेश हो गया था। पण्डित बनारसीदास ने स्वीकार किया कि हिन्दी "साम्राज्य के भिन्न-भिन्न अङ्गों को पूर्ण स्वाधीनता देकर हमें संघ की स्थापना करनी है। अर्थात् राजस्थानी लोग यदि अपनी रीढ़ें राजस्थानी भाषा में लिखना चाहते हैं तो हमारे लिए उचित है कि हम उन्हें यह स्वाधीनता दें।" उन्होंने यह भी स्वीकार किया कि 'भिन्न-भिन्न जनपदों के सांस्कृतिक धरातलों में अन्तर है। उनके कुछ प्रश्न भी जुड़े-जुड़े हैं। कोई भी केन्द्रीय संस्था उनकी ओर भरपूर ध्यान नहीं दे सकती।' अतः 'दो नीतियों में से एक हम लोगों चुन लेनी होगी। या तो अन्य बोलियों को संस्कृतियों को खत्म करके केवल एक खड़ीबोली की संस्कृति जारी रखें या फिर इस सांस्कृतिक उपथन के वैचित्र्य को स्थायी रखने के लिए जनपदों की विशेष-विशेष बोलियों को धनपने दें।' चतुर्वेदी जी के पत्र से स्पष्ट है कि साहित्य-जगत में मातृभाषाओं का प्रश्न इन समय तक काशी तीव्रता से उठ खड़ा हुआ था।

राजस्थानी में अपनी रीढ़ें बनाने के आन्दोलन का सूत्रपान हो गया था, अन्यथा चतुर्वेदीजी उसका उल्लेख न करते। इस आन्दोलन की ध्यापकता या प्रमाण प्रथम बार अक्टोबर साहित्य सम्मेलन (१९४१) के अवसर पर मिला। धड़ा पर एक राजस्थानी प्रतिनिधियों का निम्नित मत था कि उन्हें राजस्थानी में रीढ़ें बनाने की स्वाधीनता होनी चाहिए। इधर मेथिलीवाले भी यही मांग कर रहे थे। डा० वासुदेवधरण के मूभावों के कारण 'जनपद' शब्द का भी प्रयोग होने लगा था, और 'भिन्न जनपदों की भिन्न संस्कृति' का अनुमान भी लोगों की धारणाओं में जगह बना रहा था। हिन्दी की उपमा 'साम्राज्य' से दी जाने लगी थी और एक साम्राज्य की निरंकुशता से छोटी, पिछड़ी, अनुगत भाषाओं-बोलियों को जहाँ तक वचित रखा जा सके रखने के लिए आग्रह किया जाने लगा था। परीक्ष दृष्टि यह मातृभाषाओं के प्रश्न की स्वीकृति थी। परन्तु चतुर्वेदीजी स्पष्ट विचारधारा के अभाव में उनके सांस्कृतिक प्रश्न का जोरदार समर्थन नहीं कर सके।

की भाषाओं और उनके सामान्य सांस्कृतिक जीवन में जिस प्रकार समय की गति के साथ केवल आन्तरिक कारणों से ही परिवर्तन होते आये हैं, उसी प्रकार वाह्य प्रभावों, शासन परिवर्तनों, भिन्न जातियों के आक्रमणों और जन-समूहों के आवागमन, मिश्रण, विचारों के आदान-प्रदान, अनिवार्य सामाजिक राजनीतिक सम्बन्धों को बनाये रखने की आवश्यकताओं आदि के कारण भी परिवर्तन होते आये हैं। अतः पुराणों से जनपदों की सूची एकत्र करने का यह अभिप्राय कदापि नहीं हो सकता कि दुराग्रह पूर्वक यह कहा जाय कि पौराणिक जनपद अपने पूर्वरूप में ही सुरक्षित हैं।

परन्तु इस सम्बन्ध में सबसे उल्लेखनीय तथ्य यह है कि सदियों से जनपदों की संस्कृति और भाषा को आमूल नष्ट करके किसी एक भाषा को रोपने की असंख्य राजकीय चेष्टाओं के बावजूद भी ये जनपदीय भाषाएँ और संस्कृतियाँ अभी तक जीवित हैं; उनमें साहित्य न पनप सका हो, कहीं-कहीं लिपि के अभाव में उनका बहुत-सा लोक-साहित्य भी चाहे नष्ट हो गया हो, परन्तु उसका मूल ढाँचा आज भी सुरक्षित है, अर्थात् उनका वैशिष्ट्य आज भी बना हुआ है। काश्मीरी इतने प्रभावों के पड़ने के बाद भी एक स्वतन्त्र भाषा है और उसका स्वतन्त्र व्याकरण है, यद्यपि उसे न कभी राज्याश्रय मिला है, न वह शिक्षा का माध्यम बनी है, यहाँ तक कि उसकी लिपि भी नहीं है।^१ पुरानी शारदा लिपि व्यवहार में नहीं आती। अतएव जनपदों और जनपदीय भाषाओं पर विचार करते समय हमें इस ऐतिहासिक तथ्य को ध्यान में रखना चाहिए कि यद्यपि प्राचीन जनपदों और भाषाओं में अनेक परिवर्तन हुए हैं, उनका विकास या ह्रास हुआ है, परन्तु वे एकदम नष्ट नहीं की जा सकी हैं और आज भी जीवित हैं। डा० अग्रवाल का यह कथन सत्य है कि इन जनपदों की सांस्कृतिक विशेषताएँ अपनी हैं। परन्तु यह खोज कर लेने के बाद, जनपदों की सांस्कृतिक और भाषागत-विशेषता को लेकर क्या किया जाय, इसमें क्या ऐतिहासिक निष्कर्ष निकाला जाय, यह सब डा० अग्रवाल के लिए अगम्य रहा। डा० अग्रवाल पुरातत्त्व के विद्वान हैं, अतः उनकी राष्ट्रीय-चेतना पुरातत्त्व की सीमाओं में सिमटकर ही अभिव्यक्त हुई। डा० ग्रियर्सन कृत 'बिहार पेजेन्ट लाइफ', टर्नर और ग्रियर्सनकृत तैपाली और ग्रियर्सनकृत काश्मीरी भाषा के विश्वकोषों से उन्हें प्रेरणा मिली। उन्हें विश्वास हो गया कि "भाषा-शास्त्र की दृष्टि से जनपदों में, गाँवों में बहिःतांत्र मसाला भरा पड़ा है।" अतः इस उद्देश्य को सामने रखकर कि "हिन्दी साहित्य के सम्पूर्ण विकास के लिए ग्राम और जनपदों की भाषा और संस्कृति का अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है" क्योंकि "वही साहित्य लोक में चिरजीवन पा सकता है जिसकी जड़ें दूर तक पृथ्वी में गई हों" उन्होंने "जनपद कल्याणीय योजना" बनायी। यदि ध्यान से देखा जाय तो इस योजना का नाम आशयक है क्योंकि वस्तुतः वह हिन्दी कल्याणीय योजना है, जनपद कल्याणीय नहीं। योजना काफ़ी प्रसिद्धि पा चुकी है और

१. काश्मीरी भाषा का कथ्य-साहित्य अब तक कुछ आवश्यक ध्वनि-चिन्ह जोड़कर फारसी लिपि में ही लिखा जाता है।

उसे व्यापक समर्थन भी मिला है। इस योजना का मूलमन्त्र गाँवों की भाषा, भूगोल, पशु-पक्षी, वृक्ष-वनस्पति, गीत, उद्योग, कृषि, आचार-विचार और इतिहास की खोज, संग्रह और अध्ययन करके वैज्ञानिक पद्धति से उनका संपादन और प्रकाशन करना है, और इस प्रकार राष्ट्रभाषा हिन्दी के भण्डार को भरना है। इन अध्ययनों का अभिप्राय जन-जीवन में रक्षित पुरातत्व सामग्री की रक्षा करना और उनका आदर्श दर्शन और प्रियर्सन के विश्वकोष और 'विहार पेजेंट लाइफ' आदि पुस्तकें हैं। दर्शन और प्रियर्सन ने अंग्रेजी में अपने अध्ययन प्रस्तुत किए हैं, जनपद कल्याणीय योजना के द्वारा इस प्रकार के अध्ययन हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) में प्रस्तुत किए जा सकेंगे। इन सर्वाङ्गपूर्ण अध्ययनों को तैयार करने के लिए डॉ० अग्रवाल ने विभिन्न जनपदों में बसने वाले लेखकों, जिनसे उनका तात्पर्य राष्ट्रभाषा हिन्दी के लेखकों से है अर्थात् मुझसे-आपसे है—की आठ-आठ समितियों की कल्पना की है और उनके लिए पाँच वर्ष के कार्यक्रम की एक साधारण रूपरेखा बना दी है।^१

डॉ० अग्रवाल की योजना और विचारधारा पंडित बनारसीदास के विकेन्द्रीय-करार की योजना और विचारधारा से किन अंशों में आगे है, इस पर हम यथावसर विचार करेंगे। परन्तु पहले हमें इस योजना की सीमाओं पर दृष्टि डाल लेनी चाहिए। जनपद कल्याणीय योजना से इनका तो स्पष्ट है कि विभिन्न जनपदों के निवासियों की मातृभाषाओं के विकास के लिए कुछ भी करना डॉ० अग्रवाल को अभीष्ट नहीं है। उनका निश्चित मत है कि शिक्षा का माध्यम उच्च हिन्दी अथवा साहित्यिक खड़ी बोली को ही होना चाहिए, और मातृभाषाओं में नया साहित्य नहीं उत्पन्न होना चाहिए। डॉ० अग्रवाल मातृभाषाओं को उसी दृष्टि से देखते हैं जिस दृष्टि से वे अपने म्यूजियम की वस्तुओं को देखते हैं। उनकी दृष्टि में हिन्दी अथवा साहित्यिक खड़ी बोली के सम्पूर्ण मातृभाषाओं का पुनरुत्थान अशभव है। अग्रवाल पुरातत्व के पंडित होने के कारण इतना अशक्य स्वीकार करते हैं कि मातृभाषाओं में युग-युग से संचित जन-जीवन के अनुभव और ज्ञान की ऐसी राशि है, जो महाभारत काल से लेकर अभी तक अधूण बनी हुई है, तब यह है कि कालान्तर में उसमें अभिवृद्धि ही होती आती है, अतः वह एक ऐसी आती है जो हमें भारतीय जीवन की दृष्ट परभारा ले मिली है। परन्तु साहित्यिक खड़ी बोली की आणविककारी बाढ़ में यह धानी तप्ट हो रही है। पुरातत्व की दृष्टि से हमारा कर्तव्य है कि हम उसमें जो कुछ भी ज्ञातव्य और संग्रहणीय है, वह सब संग्रह करके और राष्ट्रभाषा हिन्दी के साहित्य को समृद्ध बना लें। विचार केवल इतना है कि इन गिटनी हुई जनपद संस्कृतियों की विशेषताओं का संग्रह करके हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) को भाषाओं का ऐसा म्यूजियम बना दें, जिसमें राजस्थान, पंजाब, नेपाल, सिन्ध और मध्य प्रान्त तक फैले हुए मध्यदेश की विभिन्न भाषाओं का सब खंभिकर केवल हिन्दी ही एक जीवित भाषा रह जाय और वही इस

भाषाओं के म्यूजियम की ड्यूरेटर भी हों !

मातृभाषाओं के प्रति भी हमारा कुछ कर्तव्य है, इस दृष्टि में देखने पर ही हम डॉ० अग्रवाल की योजना और उनकी विचारधारा की इतनी तीव्र आलोचना कर सकते हैं। यदि केवल हिन्दी की दृष्टि से ही देखें तो यह योजना अत्यन्त उपयोगी है। किसी भी दशा में प्रगतिवादी इस योजना का विरोध नहीं कर सकते, प्रत्युत उन्हें इसको कार्यान्वित करने में डॉ० अग्रवाल से सहयोग करना चाहिए। इसमें सन्देह नहीं कि यह योजना हिन्दी-क्षेत्रों की विभिन्न संस्कृतियों तथा भाषाओं को प्रोत्साहन देने के उद्देश्य से नहीं बनायी गयी, परन्तु इतिहास की विकासधारा सीधी लकीर नहीं है कि वह योजनाओं द्वारा निर्दिष्ट पथ पर ही अग्रसर हो। यदि इन क्षेत्रों में साहित्यकों ने इस योजना के अनुसार कार्य किया और वहाँ के साहित्य, भूगोल और संस्कृति की खोजबीन की तो इसका परिणाम केवल इतना ही नहीं निकलेगा कि हिन्दी का भंडार भर जाय। डॉ० अग्रवाल इतिहास की गत्यात्मक धारा से अनभिज्ञ हैं, अतएव उन्होंने सीधी-सरल रेखाओं द्वारा ही उसके भविष्य को मन में अङ्कित कर लिया है। राष्ट्रीय चेतना के विकास से जिस प्रकार जातीय चेतना भी उत्तरोत्तर बढ़ती है उसी प्रकार जातीय चेतना के परिणाम-स्वरूप इस चेतना का उदय होना भी अवश्यभावी है कि जातियों की अपनी भाषाएँ भी समुन्नत और स्वतन्त्र हों। डॉ० अग्रवाल की योजना का यह सीधा परिणाम होगा कि जिन विस्मृत प्रदेशों में आज कोई साहित्यिक क्रियाशीलता नहीं है वहाँ पर हिन्दी के साहित्यिक अपने-अपने जनपदों की भाषा और संस्कृति का निकट से अध्ययन करेंगे, और केवल यही बात उनके और दूसरे लोगों के मन में जातीय गौरव की अनुभूति जगायेगी और उनकी शिक्षा सम्बन्धी समस्याएँ अपने समाधान के लिए उन्हें इस निष्कर्ष तक खींच ले जाएँगी कि बिना अपनी मातृभाषा के समुचित विकास के जन-साधारण को शिक्षित और उन्नत नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि अपनी जातीय संस्कृति की गोद में ही जन-साधारण को पोषण पा सकती है, अपनी जातीय वाणी में ही चेतना जागृत हो सकती है। डॉ० अग्रवाल की योजना इस भावना को जगाने में अव्यक्त रूप से सहायक ही सिद्ध होगी, बाधक नहीं। स्वयं हिन्दी के देशव्यापी प्रचार ने ही जनपद-चेतना को जन्म दिया है। इसके अतिरिक्त स्वयं हिन्दी की अपनी समस्या है, जिसका एक सीमा तक समाधान डॉ० अग्रवाल की योजना की सफलता पर निर्भर करता है। हिन्दी का प्रचार जिस अनुपात में बढ़ता जाता है, उस अनुपात में उसके विविध अङ्गों का साहित्य-भण्डार नहीं भर रहा है। यह हिन्दी-साहित्य का संकट है जिसका हल निकालने के लिए डॉ० अग्रवाल की योजना बनायी गयी है। वैज्ञानिक और शास्त्रीय ढंग के अध्ययन विभी योजना के अनुसार और किसी साहित्यिक संगठन, परिषद् अथवा एकेडमी के तत्त्वचयन में ही संभव है। इसके साथ ही डॉ० अग्रवाल की योजना से एक और लाभ हो सकता है। इन अध्ययनों के फलस्वरूप जनपदीय भाषाओं के सहस्रों सरल, नुबोष परन्तु सूक्ष्म-मूक्ष्म भाषा के प्रकाशन में समर्थ शब्द, मनुष्य के दैनिक व्यापारों में प्रयुक्त क्रियाओं के नाम, गहा-वरे, लोकोक्तियाँ आदि संकलित होकर धीरे-धीरे हिन्दी के शब्द-भण्डार में प्रविष्ट हो जाएँगे

और हिन्दी का भाव प्रकाशन भी अधिक उन्नत, सुनिश्चित और वैज्ञानिक होता जायगा। अपने देश की संस्कृति के ज्ञान में जो अभिवृद्धि होगी, वह अलग। अंग्रेजी, जर्मन, रूसी और फ्रांसीसी भाषाओं के विद्वान् हमारी भाषाओं और संस्कृतियों का अध्ययन करके अपने भाषा-भाषियों का ज्ञान बढ़ाते हैं, तो यदि हिन्दीवाले स्वयं अपने ही क्षेत्रों की भाषाओं का शास्त्रीय अध्ययन करने का निश्चय करें, तो प्रगतिवादी उसका विरोध कैसे कर सकते हैं? अतः यदि मैंने अभी डॉ० अग्रवाल की तीव्र आलोचना की है तो इस बात को ध्यान में रखकर कि उनकी योजना जनपद-कल्याणीय नहीं वरन् हिन्दी-कल्याणीय है और उसे भिन्न नाम से पुकारकर व्यर्थ का भ्रम नहीं फैलाना चाहिए। इससे यदि जनपदों का कुछ लाभ होगा तो वह डॉ० अग्रवाल की इच्छा के प्रतिकूल। इस कथन का यह अर्थ कदापि नहीं है कि प्राचीन अथवा जनपदों के प्रति डॉ० अग्रवाल का अनुराग निरुद्ध और सच्चा नहीं है। परन्तु कवि की भावुकता और उपासक की शक्ति की सीमाओं को पार कर जानेवाला यह सच्चा अनुराग ऐतिहासिक दृष्टि से निरुद्ध और सच्चा नहीं है और जनपदीय भाषाओं के प्रति डॉ० अग्रवाल की दृष्टि भी निरुद्ध और सच्चा नहीं है।

डॉ० अग्रवाल की योजना को प्रगतिवादी अर्थ में समझा जा सकती है। पण्डित बनारसीदास चतुर्वेदी ने विकेन्द्रीकरण शब्द का प्रयोग वायुदेवशरण अग्रवाल की जनपदीय योजना के प्रति किया है। विकेन्द्रीकरण शब्द का आन्दोलन में सभी वर्गों में प्रयोग है—हिन्दोवो हीन्दो जाँइया था अर्थात् हो रहा है। उनका उपयोग न होने से क्या माताय है, छोटे केन्द्रों में बिभाजन किन आधार पर किया जाय, उन प्रादेशिक अथवा प्रादेशिक साहित्य सम्मेलनों के सामने क्या कार्य-क्रम हो, उनका भव्य उद्देश्य हो आदि सभी प्रश्न विकेन्द्रीकरण हो जाने पर तय करने के लिए छोड़ दिए गए हैं। डॉ० अग्रवाल ने अपनी योजना द्वारा विकेन्द्रीकरण की मांग को उद्देश्य प्रदान किया और विभाजन के लिए विज्ञान निर्धारित किया कि विभिन्न संस्कृतियों के प्रांचागक जनपदों के आधार पर केन्द्र स्थापित किए जाएं। ऐतिहासिक दृष्टि से यह जनपद आन्दोलन की विचारधारा का चतुर्वेदीजी की अपेक्षा अधिक व्यापक और सुनिश्चित स्वरूप है और हमारी बढ़ती राष्ट्रीय चेतना का ओसक है; परन्तु डॉ० अग्रवाल और न चतुर्वेदीजी ही ऐतिहासिक दृष्टि से अपनी विचारधाराओं के परस्पर सम्बन्ध को देखते हैं, अतः दोनों की एकता का अनुभव करते हुए भी शब्दों का दुराग्रह अभी चल रहा है। डॉ० अग्रवाल विकेन्द्रीकरण शब्द का प्रयोग वांछनीय नहीं समझते क्योंकि "विकेन्द्रीकरण शब्द कुछ विशेष संस्कार लेकर" साहित्य में आया है। वैसे उनका भी यही मत है कि "जनपदीय कार्य अनेक केन्द्रों में फैलकर ही करना पड़ेगा।" चतुर्वेदीजी अपना शब्द छोड़ने को तैयार नहीं क्योंकि उससे उनके "अराज्ञकवाद के सिद्धान्त" को पुष्टि मिलती है। पर इस विवाद में इस सिद्धान्त की चर्चा अप्रासंगिक है। इसके अनिश्चित चतुर्वेदीजी के भाषा और शैलियों के आधार पर प्रान्त-निर्माण के आन्दोलन में पुरातत्त्ववेत्ता डॉ० अग्रवाल सहमत नहीं हैं। उनका मत है कि "जनपदीय कार्य-क्रम और प्रान्त-निर्माण का आन्दोलन बिलकुल अथक बात है, उनका संकर

किसी का हित नहीं कर सकता ।” इस प्रकार चतुर्वेदीजी की विचारधारा में मातृभाषाओं की दृष्टि से जो सजीव नारा था, डॉ० अग्रवाल ने उसको एकदम अस्वीकृत करके अपनी विचारधारा को केवल हिन्दी की दृष्टि से ही सम्पूर्ण बनाने की चेष्टा की है। और इसमें सन्देह नहीं कि जनपदीय कार्यक्रम का उद्देश्य यदि ग्राम-जीवन और भूगोल का अध्ययन मात्र ही रहे तो फिर ‘प्रान्त निर्माण’ का प्रश्न उससे सर्वथा भिन्न हो जाता है। प्रांत निर्माण जातीय जाग्रति के बिना अशभव है और जातीय जाग्रति के साथ मातृभाषाओं के स्वतन्त्र विकास का प्रश्न कार्यकारण रूप में सम्बद्ध है। स्वयं चतुर्वेदीजी ने प्रान्त निर्माण के प्रश्न को राजनीतिक प्रश्न बताया है और कहा है कि “साहित्यिक संस्थाओं से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है”। राजनीतिक दृष्टि से भी वे केवल राजस्थानी, बुन्देली और मैथिली आदि के लिए ही नए प्रान्तों का निर्माण करना चाहते हैं, ब्रज, अवधी, भोजपुरी आदि अन्यान्य भाषाओं और बोलियों के लिए नहीं। जनपदीय चेतना की दृष्टि से चतुर्वेदीजी अधिक यथार्थदर्शी और आगे बढ़े हुए हैं। डॉ० अग्रवाल अपनी पुरातत्त्व-रुचि से इतने बंधे हैं कि वे उसको बाहर और किसी चीज का अस्तित्व स्वीकार ही नहीं करते।

परन्तु इन दोनों साहित्य सेवियों के सम्मिलित प्रयत्नों के दो परिणाम निकले हैं। बुन्देलखंड साहित्य मंडल ने जनपदीय योजना को यथाशक्ति कार्यान्वित करने की चेष्टा आरम्भ कर दी है, और बुन्देलखंडी ‘विश्वकोष’ के लिए सामग्री एकत्र की जाने लगी है। इस दिशा में राजस्थानी वाले जो प्रयत्न कर रहे हैं, उसके लिए उन्होंने डॉ० अग्रवाल की योजना से प्रेरणा नहीं ली है क्योंकि उनका प्राथमिक उद्देश्य अपनी मातृ-भाषा का पुनः साहित्यिक संस्कार करके उसे स्वतंत्र विकास के पथ पर अग्रसर करना है, केवल राष्ट्रभाषा हिन्दी का भंडार भरना ही नहीं। वे पहले अपने घर में दिया जलाना अधिक जरूरी समझते हैं, और ‘आई माई को काजर नहीं, बिलाई को भर माँग’ में विश्वास नहीं करते।

इस आन्दोलन का दूसरा परिणाम यह निकला कि हिन्दी माहिर्य सम्मेलन ने हरिद्वार अधिवेशन (१९४२) में जनपद सम्बन्धी निम्न प्रस्ताव पारा किया :

“इस सम्मेलन का यह विश्वास है कि भारतीय संस्कृति का निवास हमारे जनपदों में है। अतः यह सम्मेलन एक समिति की स्थापना करता है जो भारत के विभिन्न जनपदों की भाषा, पशुपक्षी, वनस्पति, ग्रामणीत जन-विज्ञान, संस्कृति, साहित्य तथा ब्रह्मों की उपज का अध्ययन कराने की योजना उपस्थित करे। उस समिति में निम्नलिखित विद्वान् हों :—

सर्वश्री वामुदेवद्वारण अग्रवाल, वनारसीदास चतुर्वेदी, राहुल सांकृत्यायन, अमरनाथ झा, जैनेन्द्रकुमार, सत्येन्द्र, और जन्मवली पाण्डेय (संयोजक)।”

जनपद समिति अधिक कार्य नहीं कर सकी, क्योंकि चाहे सम्मेलन को एक बार यह विश्वास हो गया हो कि ‘भारतीय संस्कृति का निवास’ जनपदों में है, और ‘विभिन्न जनपदों’ की भाषा, संस्कृति और साहित्य भी भिन्न हैं, पर जनपद-समिति के सुयोग्य संयोजक श्री जन्मवली पाण्डेय ने यह सरल विश्वास न उदयन्न हो सका। उन्हें चतुर्वेदीजी और राहुल

जी के विचार 'भयावह' लगे और उन्होंने सम्मेलन के प्रस्ताव को जब में रखकर चतुर्वेदी-जी को लिखा कि "वास्तव में अग्रवालजी की योजना में सम्मेलन का कोई सीधा सम्बन्ध नहीं। वह तो युक्त प्रान्तीय वा मध्यदेशीय सम्मेलन के घर की बात है।" इसके अतिरिक्त सम्मेलन के तत्कालीन सभापति पं० माखनलाल चतुर्वेदी ने भी एक प्रेस इन्टरव्यू में कहा कि 'वहुत संभव है कि जयपुर सम्मेलन इस प्रस्ताव को रद्द करदे।'

इस प्रकार जहाँ तक साहित्य सम्मेलन का संबन्ध है चतुर्वेदीजी का 'विकेन्द्रीकरण' का सुझाव और डॉ० अग्रवाल का 'जनपद कार्यक्रम' दोनों ही उस छोर से अधिक आगे न बढ़ सके। बल्कि जयपुर सम्मेलन की प्रतीक्षा किए बिना ही पं० चन्द्रबली पांडेय और पं० माखनलाल चतुर्वेदी ने हरिद्वार के प्रस्ताव को उपेक्षा के अतल गर्त में डुबो दिया।

जहाँ तक 'विकेन्द्रीकरण' का प्रश्न है, हिन्दी के अधिकांश कार्यकर्त्ताओं को उससे विरोध है, क्योंकि जिस देश में आदि काल से सत्ता कभी भगवान, कभी राजा, कभी ब्राह्मण और कभी वायभराय के हाथ में ही केन्द्रित रही हो, उस देश के विचारकों और राष्ट्रकर्मियों के संस्कार कुछ ऐसे कोमल बन जाते हैं कि 'विकेन्द्रीकरण' जैसे शब्दों की ध्वनि ही कर्णकटु लगने लगती है, फिर उसके अर्थ समझने की कोई आवश्यकता नहीं रहती। परन्तु डॉ० अग्रवाल की 'जनपद कल्याणीय योजना' को व्यापक समर्थन मिला—

'लोक कल्याण की भावना' से इसमें ध्वनि साम्य है, और यह ध्वनि हमारी सनातन उदार वृत्तियों को तुरन्त जगा देती है। और यद्यपि 'विकेन्द्रीकरण' का सिद्धान्त उसके मूल में काले नाग की तरह बैठा है, फिर भी हमारे औदार्य के जगने पर मूल की ओर दृष्टि डालने का श्रेय विश्वमें रद्द जाना है? किन्तु अरुनीन्द्रकुमार विद्यालंकार और जनपद-समिति के निर्दिष्टित सदस्य सत्येन्द्रजी जैसे विरल दूरदर्शी व्यक्ति भी हमारे देश में हैं जो किसी विचार के मूल तक पहुंचे बिना चैन नहीं लेने। और वे डॉ० अग्रवाल की योजना के मूल में 'विकेन्द्रीकरण' या 'भयावह' का नाग देखकर अपने को सावधान कर चुके हैं। सत्येन्द्रजी को जनपद-कार्यक्रम से विरोध इसलिए है कि उसमें 'जनपद' शब्द का प्रयोग निरपवाद नहीं है। भविष्य में वह अनेक जातीय दुर्भावनाएं पैदा कर सकता है। अन्यथा वे आर्मों का अध्ययन अवच्छिन्नीय नहीं समझते। उनका मतभेद इसलिए भी है कि कार्य चूकि इतिहास और भूगोल परिपदों का है, अतः केवल इसलिए कि अग्रवाल जी जनपद सम्बन्धी ग्रन्थयंत्रों को हिन्दी में लिखाना चाहते हैं, उसे करने के लिए सम्मेलन को क्यों बाध्य किया जाय। अरुनीन्द्रनाथ विद्यालंकार की विचारधारा अत्यन्त अग्राण्ट और बृहत्तर भारत का दिवा-स्वप्न देखन आने एक विधिगत की-सी है। उनका निश्चित मत है कि जनपदों की स्थापना भारतीय नगरता और संस्कृति के विनास में बाधक होगी। ब्रमे वे भी ग्राम-गीतों, कहानियों, मुहावरों और शब्दों आदि के संग्रह के विरोधी नहीं हैं, केवल वे गानों की ओर लौटना पसन्द नहीं करते। इस नारे का आरोप जनपद-प्रसंग में उन्होंने किश आंधार पर किया, यह अज्ञात है। चतुर्वेदी जी और डॉ० अग्रवाल ने तो कहीं भी 'बुद्ध भारतीय सभ्यता और संस्कृति' के प्रति इतना गहरा अनुराग नहीं दिखाया।

मातृभाषाओं का प्रश्न

इस विवाद में वास्तविक सरगर्मी और नीखापन तब आया जब महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने हंस (सितम्बर १९४३) में 'मातृभाषाओं का प्रश्न' शीर्षक लेख द्वारा इस समूचे आन्दोलन की विचारधारा को वैज्ञानिक और जनवादी आधार देकर एक दूसरे ही धरातल पर उठाकर रख दिया।

इसके एक वर्ष पूर्व राहुलजी ने हंस में एक और लेख 'पाकिस्तान और जातियों का सवाल' लिखा था। उन्होंने इसी लेख में मातृभाषाओं के प्रश्न की रूपरेखा निर्धारित कर दी थी। उन्होंने कहा था कि पाकिस्तान का प्रश्न जातियों का प्रश्न है। पाकिस्तान की माँग साम्प्रदायिक नहीं है जो धर्म पर आधारित हो, बल्कि वह उत्तर-पश्चिम और पूर्व भारत की ग्यारह जातियों के आत्मनिर्णय के अधिकार की न्यायपूर्ण माँग है।^१ इस प्रकार पाकिस्तान एक जाति का राष्ट्र नहीं होगा। वह ऐसी अनेक जातियों का राष्ट्रसंघ होगा जिनकी अलग-अलग संस्कृतियाँ और भाषाएँ हों। राहुलजी का कहना था कि इसी प्रकार हिन्दुस्तान भी एक बहुजातिक राष्ट्र होगा। जातियों का निर्णय धर्म के आधार पर करना असंगत है, भाषा ही इसका निर्णय कर सकती है। इस दृष्टि से उनके अनुसार भारत में कम से कम ७३ भाषाएँ और ७३ जातियाँ हैं। राहुलजी ने इसकी सूची भी दी थी। इस सूची में संशोधन की आवश्यकता हो सकती है, परन्तु इससे उनका दावा शलत सिद्ध नहीं किया जा सकता। उन्होंने यह भी कहा कि ये दोनों जाति-संघ जनतन्त्रवादी होने चाहिए, और यदि ऐसा हुआ तो उनके सम्मुख समस्त जनता को साक्षर और शिक्षित बनाने का प्रश्न अनिवार्यतः उठेगा। उस समय थोथी भावुकता और काल्पनिक अखंडता के नाम पर एक विजातीय भाषा को लादने से काम नहीं चलेगा, क्योंकि प्रश्न जनता को नई भाषा देने का नहीं बल्कि नया ज्ञान देने का होगा। मातृभाषाओं के रूप में भाषा तौ जनता के पास मौजूद है और उसमें वह अपने भावों को व्यक्त करना जानती है। नया ज्ञान देने के लिए नये पारिभाषिक शब्दों की जरूरत पड़ेगी और उसके लिए जिस प्रकार अन्य भाषाएँ, जैसे बंगाली, गुजराती, मराठी, तामिल, तेलुगु आदि संस्कृत, पारसी और अंग्रेजी भाषाओं से शब्द उधार लेती हैं, उसी प्रकार विभिन्न मातृभाषाएँ भी उनमें ही उधार लेंगी। अपनी मातृभाषा में शिक्षा पाने से जनता को यह सुविधा रहेगी कि उसे व्याकरण और मुद्रावरे नहीं भीखने पड़ेंगे, और न एक विजातीय भाषा को सीखने में आठ-दस वर्षों में बताने पड़ेंगे। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि किसी अन्तर्राष्ट्रीय भाषा की

१—'पाकिस्तान की माँग' को 'जातियों के आत्मनिर्णय के अधिकार की माँग' का ही पर्याय सिद्ध करने की श्रमपूर्ण और शलत चेष्टा उन दिनों भारतीय कम्यूनिस्ट पार्टी ने की थी। इस श्रमक नीति का ही परिणाम था कि हिन्दी के अधिकांश प्रतिवादिधियों ने भी इस शलत तर्क को ज्यों-का-त्यों अपना लिया। परन्तु इससे 'मातृभाषाओं के प्रश्न' का रूप नहीं बदलता।—ले० (१९५६)

जखरत ही न रहेगी। और उसके लिए हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) में अधिक उप-युक्त ग्रन्थ कोई भाषा नहीं हो सकती। मातृभाषा की परिभाषा देते हुए राहुलजी ने लिखा कि मातृभाषा वह है जो कि माँ के दूध के साथ बच्चा सीखता है। जिस भाषा के व्याकरण को पुस्तक पढ़कर सीखना पड़े वह आदमी की मातृभाषा नहीं है। भारतीय इतिहास से उदाहरण देकर उन्होंने हमें स्मरण दिलाया कि महात्मा बुद्ध से पूर्व यहाँ जन-पदों का युग था। और यद्यपि कालान्तर में अनेक प्रभावों के पड़ने से इन जनपदों की भाषाओं और संस्कृतियों में परिवर्तन भी हुए, परन्तु भाषा-मूलक जनपदों को तोड़ने के प्रयत्न सदा व्यर्थ होते आये। आज भी यदि खड़ी बोली को मातृभाषाओं के स्थान पर लादने की चेष्टा की गई तो ऐसी चेष्टा असफल होगी। इससे जातियों की स्वाभाविक प्रतिभा का विकास अवरुद्ध होगा और कोई जाति इसे सहन न कर सकेगी।

मातृभाषाओं का प्रश्न शीर्षक निबंध में राहुलजी ने इस प्रश्न पर मुख्यतः सांस्कृतिक दृष्टि से विचार किया। भ्रम निवारण के लिए उन्होंने प्रारम्भ में ही स्पष्ट कर दिया कि, "आज के युग में एक सम्मिलित भाषा की उपयोगिता को न समझना बस्तुतः बड़े आश्चर्य की बात होगी। इसलिए हिन्दी के सम्मिलित साझे की भाषा होने से हम इन्कार नहीं करते। रोज के आपसी घातिलाप की तरह साहित्यिक आदान-प्रदान के साधन के तौर पर भारत में हिन्दी का एक बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान है और रहेगा, इसे भी हमें मानना पड़ेगा।" राहुलजी ने केवल इस बात का आग्रह किया कि यदि हम जन-निष्ठा का नाम उदायेंगे तो हमें मातृभाषाओं को ही शिक्षा का माध्यम बनाना पड़ेगा, क्योंकि ज्ञान सदा भाषा के निवास में रहता है और उगी के माध्यम से प्राप्त किया जा सकता है। मातृभाषा सीखने में शिलम्ब नहीं होता, अतः हम मातृभाषाओं में थोड़ी-सी शिक्षा के उपरान्त ही जगता को उच्चज्ञान प्रदान कर सकते हैं। आठ वर्ष तक हिन्दी सीखने के पश्चात् ज्ञान मन्दिर में प्रवेश करने का अधिकार देने की नीति अर्चित है। इस तर्क की पुष्टि ने राहुलजी ने रूस का उदाहरण दिया। मध्य एशिया के तुर्कमान, उजबेक, किर्गिज और कजाक जातियों में शिक्षा को अभूतपूर्व प्रगति का कारण यह है कि रोचियन शासन ने वहाँ मातृभाषाओं की शिक्षा का माध्यम बनाया है। लाल-कान्स के पूर्व दूध भाषाओं की न कोई लिपि थी और न उनका कोई लिखित साहित्य। तुर्की भाषा का ही आधि-पत्य था। अब उसके स्थान पर चार मातृभाषाएँ अपना सर्वाङ्गीण विकास करने में मग्न हुई हैं और उच्च-उच्च शिक्षा का माध्यम बन गई हैं। काब्रेसी मन्त्रिमण्डल ने भी सीमा-प्रदेश में पढ़ने को पाठ्यालोचनों में शिक्षा का माध्यम बनाया था। अतएव अन्य मातृभाषाओं को भी अधिकार है कि वे इस प्रकार की माँग करें। यदि अभी तक ऐसा नहीं हुआ तो इसका कारण यह है कि प्राणियों का वर्तमान वैज्ञानिक ज्ञान के सुभीते के अनुसार हुआ है। अब उसे जनता के सुभीते के अनुसार करना होगा। इसमें भारत की खडता और अखंडता का प्रश्न नहीं उठता, बल्कि सारा प्रश्न, जनहित की दृष्टि से इन मातृभाषाओं की अन्यतम उपयोगिता पर निर्भर करता है। इसी दृष्टि से

राहुलजी ने हिन्दी-उर्दू प्रान्तों (पंजाब, सिंध, युवतप्रान्त, राजपूताना, मध्य प्रान्त और बिहार) का भाषा और संस्कृति के अनुसार तीस जनपदों में विभाजन किया।^१ यह विभाजन चतुर्वेदीजी और डॉ० अग्रवाल के अर्थों में विकेन्द्रीकरण अथवा हिन्दी का भण्डार भरने-को लक्ष्य मानकर हिन्दी की मुविधा के अनुसार नहीं किया, बल्कि भिन्न-भिन्न जनपदों को संगठित करके उनका केन्द्रीकरण करने अथवा मातृभाषाओं के स्वाभाविक विकास की मुविधाएँ प्रस्तुत करने के उद्देश्य से किया गया है। उन्होंने यह भी सिद्ध किया कि इस विभाजन से तथा मातृभाषाओं को शिक्षा और साहित्य का माध्यम बनाने से हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) को कोई धक्का पहुँचने की दुस्संभावना नहीं है। हिन्दी आज अन्तरप्रान्तीय भाषा का जो कार्य कर रही है, जनपदों के निर्माण के पश्चात्, राजनीतिक, साहित्यिक और सांस्कृतिक सम्बन्ध स्थापित करने के लिए उसको यह कार्य और भी अधिक व्यापक रूप में करना होगा। बल्कि उक्त जनपदों में हिन्दी (अथवा उर्दू) को अनिवार्य द्वितीय भाषा बना देने से किसी को आपत्ति न होगी। इसके अतिरिक्त हिन्दी केवल मात्र एक अन्तरप्रान्तीय भाषा ही नहीं है, वह कुस जनपद की ३० लाख जनता की मातृभाषा भी है। अतः उसे अपनी उर्वर प्रसव भूमि के साथ सम्बन्ध जोड़ना होगा। कौरवी (खड़ी) बोली के निकट जाने से ही उसकी कृत्रिमता, जड़ता और अधूरी भाव-प्रकाशन-शक्ति, अधूरी वर्णन-क्षमता आदि को दूर किया जा सकेगा। अग्रवाल योजना तक जनपद-भक्ति सीमित रखने वालों को राहुलजी ने चेतावनी दी कि गौणियों (मातृभाषाओं) की मृत्यु का वारण्ट नहीं कट चुका है कि हम जो बुद्ध-उपनिषद् साहित्यिक-सांस्कृतिक सामग्री है उसे जल्दी-जल्दी बटोर लें। वे सजीव भाषाएँ अथवा बोलियाँ हैं, उनके योग्य बाले कर्मठ किसान और मजदूर हैं। आज भी उनमें लोभ-माहिन्व नो रचना हो रही है। अतः जब हम इस असंख्य जनता को शिक्षित बनाने की राह करें, तब हमें वह भी सोच-समझ लेना चाहिए कि इन मातृभाषाओं का विकास करना है ताकि वे भावपूर्ण जनपदीय पालियामेन्टों में बंली जायें, कवहरियों में लिखी जायें, प्राथमरी पाठशालाओं में लेकर विश्वविद्यालयों तक में शिक्षा का माध्यम बनें, उनमें पत्र-पत्रिकाएँ निकलें, फिल्म तैयार हों और उनके अपने रेडियो स्टेशन हों।

मैथिली और राजस्थानी में कुछ वर्षों से यह आन्दोलन चल रहा है कि उक्त भाषाओं को अपने क्षेत्रों में पूर्ण विकास करने और अपनी रीढ़ें बनाने की पूर्ण स्वाधीनता हो, इसका उल्लेख पहले किया जा चुका है। राहुलजी ने इस प्रवृत्ति को ही वैज्ञानिक, सांस्कृतिक आधार देकर एक सुव्यवस्थित विचारधारा के रूप में उपस्थित किया। जहाँ विकेन्द्रीकरण और जनपदीय योजना की विचारधारा के मूल में पुराने की खोज और हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) अथवा राष्ट्रभाषा का भण्डार भरने का उद्देश्य ही मुख्य था और सांस्कृतिक क्षेत्र में राष्ट्रीय चेतना का प्रथम चरण होने के कारण मातृ-भाषाओं के स्वतन्त्र अस्तित्व और विकास की समस्या को गौण प्रथम समझ लिया गया

था, जिससे विभिन्न जनपदों की जनता की अपनी सांस्कृतिक आवश्यकताओं को तस्वीर में नहीं लाया गया था; अतः ग्रन्थकार में टटोलकर इस योजना या उस योजना को पकड़ कर कुछ करना अभीष्ट हो गया था, वहाँ राहुलजी ने आत्मनिर्णय के सिद्धान्त के आधार पर जनशिक्षा के व्यापक उद्देश्य को सामने रखकर इस समस्या का समाधान उपस्थित किया। इससे जनपद आन्दोलन की विचारधारा ही बदल गई। जनपद आन्दोलन को इससे स्फूर्ति, बल और प्रेरणा मिली।

जनपद आन्दोलन का समर्थन

मैथिली, राजस्थानी, बुन्देली के क्षेत्रों में जहाँ जनपद-आन्दोलन का सूत्रपात हो गया है, वहाँ के कार्यकर्त्ताओं ने सामान्य रूप से राहुलजी की विचारधारा को समर्थन किया है, यह बतलाने की आवश्यकता नहीं है। उनके अतिरिक्त अनेक दूरदर्शी उदार-चेता विचारकों और साहित्य-सेवियों ने भी राहुलजी के दृष्टिकोण का सम्पूर्ण अथवा आंशिक समर्थन किया है। डॉ० धीरेन्द्र वर्मा और सुनीतिकुमार चटर्जी ने भाषा शास्त्र के अतिरिक्त ऐतिहासिक-राजनीतिक दृष्टिकोण से भी इस प्रश्न पर विचार किया है और यद्यपि वे मातृभाषाओं की माँग का आंशिक समर्थन ही करते हैं, तथापि किसी हठ या भोज के कारण साहित्यिक खड़ी बोली को सारे मध्यदेश की मातृभाषा मनवाने का दृश्य नहीं करते। डॉ० सुनीतिकुमार ने अपने मन को स्पष्ट करने हेतु पत्र-व्यवहारों का आदान-प्रदान किया था—‘साधारणतया इतना अब कह सकता हूँ कि मैं विकेन्द्रीकरण के अनुकूल हूँ, खास करके उन प्रायों के लिए जहाँ की बोलियाँ उप-भाषाएँ (dialects) नहीं हैं, परन्तु व्याकरण की दृष्टि से ग्यारी या पृथक् भाषा पद-वाच्य हैं। इसलिए मेरी राय के अनुसार भोजपुरी, मैथिली, राजस्थानी, कोसली (पूर्वी हिन्दी) पंजाबी, हिन्व की (पश्चिमी पंजाबी) इनके लिए विकेन्द्रीकरण स्वीकार कर लेना अयोग्य और कठिन नहीं होगा। पर आपकी बुन्देली के लिए अतः दूसरी है। यह तो पश्चिमी या पछाहीं हिन्दी के वर्ग की बोली है। शिक्षा व सार्वजनिक जीवन में कहीं तक प्रांतिक बोलियों का प्रसार या व्यवहार होना चाहिए, इसका निर्णय कठिन होगा, पर इसका निर्णय करना तो आवश्यक है।’ डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी ने इस प्रश्न का निर्णय करने के पूर्व कल्पित आवश्यक बातों पर विचार करने की सलाह दी है और उपयोगी सुझाव भी पेश किये हैं। हम उन पर यथावसर विचार करेंगे। डॉ० धीरेन्द्र वर्मा यद्यपि हिन्दीकी सम्पूर्ण विजय की ही आकांक्षा रखते हैं, फिर भी उनका मातृभाषा प्रेम उन्हें बुरा नहीं नहीं बनने देता। उन्होंने स्वयं अपनी सफाई दी है कि, ‘मैं मध्यदेश की जनपदी बोलियों तथा संस्कृति का विरोधी नहीं हूँ बल्कि पूर्ण पक्षपाती हूँ। मेरा अपना भी तो एक जनपद है और मेरी मातृभाषा भी तो एक जनपदी बोली है, अतः मैं इस सिद्धान्त का विरोधी हो भी कैसे सकता हूँ? मैं यहाँ तक जाने को तैयार हूँ कि आवेश में आकर नहीं बल्कि सौच समझकर यदि कोई जनपद अपने को मध्यदेश के इस साहित्यिक सम्बन्ध से पृथक् करना ही चाहे तो उसकी इस महत्वाकांक्षा को पूर्ण

करने का अबसर उसे अवश्य मिलना चाहिए। संयुक्त परिवार का सच्चा बन्धन प्रेम और त्याग है, स्वार्थ और हठ नहीं।" डॉ० अमरनाथ भा ने मालूभाषाओं के प्रश्न पर कभी विरोधियों के आगे मस्तक नहीं नवाया। आगरा नागरी-प्रचारिणी सभा में भाषण देते हुए कहा कि 'मेरी मातृभाषा मैथिली है।' "जनपदीय भाषाओं के प्रति अनुदार होने का अर्थ है हिन्दी की अवनति। राष्ट्रभाषा तो हमारी हिन्दी ही है। हिन्दी में ही एक बंगाली एक पंजाबी की बातचीत समझ सकता है। एक पंजाबी अथवा गुजराती को किसी दूसरे प्रान्त के निवासी से बातचीत करने के लिए हिन्दी का ही आश्रय लेना पड़ेगा। पर साथ ही साथ एक जनपदीय भाषाभाषी को उसकी भाषा में ही बोलने-चालने में सुविधा होगी। आरा में मुझे अभिनन्दन-पत्र देते समय कई कविताएँ पढ़ी गयीं। लेकिन जनता में सबसे अधिक प्रभाव उन कविताओं का पड़ा जो कि भोजपुरी में पढ़ी गईं। एक ब्रजवासी के लिए ब्रज ही सबसे सरल और मीठी भाषा है। यही बात दूसरी जनपदीय भाषाओं के लिए भी लागू है। किसी भी भाषा के बारे में तुलनात्मक रूप से अच्छी या बुरी कहने का अधिकार किसी को नहीं। जिन दिनों मुझे हिन्दी-साहित्य सम्मेलन के सभापति होने का गौरव प्राप्त था, उन दिनों मैंने कितनी ही जगह भ्रमण किया। मैं बम्बई, नागपुर, औरछा, आरा और जलंधर आदि स्थानों पर गया था। सभी जगह मेरा यही संदेश था कि आप लोग अपनी-अपनी जनपदी भाषाओं की उन्नति करिये। इसी में हिन्दी का कल्याण है।" भदन्त आनन्द कोसल्यायन, देवेशसत्यार्थी, राय-बहादुर सरदार भाधवराव विनायक राज किबे, राम इकबालसिंह राकेश, वृन्दावन-लाल वर्मा और डॉ० बलदेवप्रसाद निधु आदि अनेक विद्वानों ने भी राहुलजी की विचार-धारा का पूर्णतः अथवा आंशिक समर्थन किया है। इस समर्थन के शिलशिले में एक-आध बार 'भाषाओं के आत्मनिर्णय के अधिकार की चर्चा भी हुई है। इन समर्थकों के सम्बन्ध में विचारणीय बात यह है कि उनमें से कोई भी कोरा साहित्यिक-कार्यकर्ता और प्रयोग-विद्वान नहीं है, बल्कि डॉ० धीरेन्द्रवर्मा और डॉ० सुनीलकुमार चटर्जी उन्कूट भाषाविद हैं, डॉ० अमरनाथ भा श्रेष्ठ साहित्य मर्मज्ञ और प्रमुख शिक्षाविद् हैं। देवन्द रावार्थी और रामइकबालसिंह 'राकेश' ऐसे कर्मठ साहित्यकार हैं, जिन्होंने गाव-गाव में घूमकर जनपदों के रहस्यों लोक-गीतों का संग्रह किया है और उन्हें विरोधियों की अपेक्षा जनपदों के जीवन, उनकी आकांक्षाओं और भावनाओं का कहीं ज्यादा ज्ञान है; सरदार किबे, वृन्दावनलाल वर्मा, डॉ० बलदेवप्रसाद ने स्वयं आजीवन अपने-अपने जनपदों के जीवन रहकर साहित्य सेवा की है। भदन्त आनन्द कोसल्यायन राष्ट्रभाषा-प्रचार-समिति के मंत्री हैं और जानते हैं कि राष्ट्रभाषा को भीखकर जनपद निवासी अपनी मातृभाषा का किस सीमा तक परित्याग कर देते हैं। ऐसी स्थिति में इन विद्वानों और साहित्यकारों के समर्थन का विशेष महत्त्व है। इन लोगों का सामान्यतः दृष्टना तो निश्चित मत है कि यह कहना कि वोलिन्गे में अपना साहित्य ग उत्पन्न हो, एक 'जबरदस्ती का आदिनेस' है। जनपदों में निवास करने वाली जनता के ऊपर हिन्दी को मातृभाषा के रूप में लादने की चेष्टा अन्धारा

पूर्ण होगी, भविष्य में जागृत होकर वे इस अवैध व्यवस्था को उखाड़ फेंकेगी। जनपदों की जनता पर उनकी अपनी मातृभाषाओं की रचनाओं का अपेक्षाकृत कहीं ज्यादा प्रभाव पड़ता है। ये विद्वान् कहीं विशेष सिद्धान्तों के सहारे नहीं वरन् स्वयं अपने अनुभव और लोक-जीवन के ज्ञान के आधार पर इन परिणामों पर पहुँचे हैं अतः उनके निष्कर्ष ध्यान में रखने योग्य हैं। परन्तु उक्त विचारक और साहित्यिक चूँकि पेशेवर प्रोफेसॉरिस्ट नहीं हैं और साधारणतः तथाकथित साहित्य सेवियों की उदार-चेतना, व्यापक सहानुभूति और न्याय-भावना पर उनका सहज विश्वास है, अतः उन्होंने यह अनुमान नहीं लगाया कि एक नई विचारधारा को समर्थन प्रदान करके उन्होंने पहले से उद्बलित वातावरण को और उत्तेजना ही प्रदान की है। इसलिए वे अपना मत प्रकाशित करके ही निश्चित हो गए। इस मत का और स्पष्टीकरण करने के लिए अथवा इसे जनमत बनाने के लिए उन्होंने व्यापक आन्दोलन नहीं किया। दूसरी ओर विरोध का स्वर अपने केंद्र पर रूढ़ द्वेषों, विवेकहीन भावनाओं और अवैज्ञानिक उत्तेजनाओं को इर्द-गिर्द इकट्ठा करके उत्तरोत्तर तीव्र और कर्कश होता गया और वह विवेक, न्याय और जनहित की वाणी को पीछे ढकेलने में तत्काल के लिए सगर्थ हो गया।

जनपद आन्दोलन का विरोध

हिन्दी साहित्य सम्मेलन के अधिकांश कार्यकर्त्तियों की राष्ट्रीय चेतना और जन-निश्चय भावना प्रती इतनी उदार और व्यापक नहीं हो पायी है कि वे राष्ट्रराज्य की विचारधारा पर पक्षपात रहित होकर विचार कर सकें। अपनी कृपामुक्त अथवा कठमूलापन के कारण नहीं, बल्कि इसलिए कि हिन्दी के कार्यकर्त्तियों का सोचने का तरीका ही अब तक भिन्न रहा है और वे अपनी विचारशीली और कार्यशीली की परम्परा की सीमाओं में बंधकर ही सोचने के अभ्यस्त हैं। प्रारम्भ में एक विदेशी भाषा अंग्रेजी का एक-छत्र राज्य था जिसके अध्ययन से यत्र-तत्र कुछ प्रतिभाएं संचेत होकर राष्ट्रीय प्रयत्नों पर संचेत लगी थीं। परन्तु विदेशी भाषा न हमें अपनी प्राचीन संस्कृति का सजीव स्पर्श करा सकती थी, न हमें अपनी सम्भवा की विविध आभा में ही दीप्त कर सकती थी। वह केवल योरोपीय राष्ट्रों के राष्ट्रीय जागरणों की मिसालों से हमारे अन्दर एक अस्थिर, अमूर्त स्वानन्ध का मगना, एक निस्त्वच आदर्शवादी भावना और वास्तविक जीवन से अस्पर्शिता भविष्य कल्पनाओं की ही जग दे सकती थी। परन्तु चेतना का यह प्रथम अंकुर था, और राष्ट्रीय आन्दोलन ने जहाँ इस अंकुर को सींचा वहाँ हिन्दी आन्दोलन ने डरफो धरती का आश्रय दिया, या कहें कि हिंदी आन्दोलन हमारी बढ़ती राष्ट्रीय चेतना का स्वाभाविक परिणाम था। सचेतन देशभक्तों ने अनुभव किया कि अपनी भाषा और साहित्य द्वारा ही जन मन को सम्पूर्ण रूप में आन्दोलित किया जा सकता है। अपनी भाषा का स्वर-विधान, शब्द-ध्वनि और अर्थ-शक्ति ही देश की वर्तमान परिस्थिति की सजीव अभिव्यक्ति दे सकती है, अपनी परम्परागत संस्कारों को उच्च शिक्षणों को दृष्टिगोचर करा सकती है, जनता में

स्वाभिमान जगाकर उसके मन में स्वतन्त्र सुखमय भविष्य की उदात्त कल्पनाएँ जगा सकती है। समूची जनता के मन और हृदय तक नई राष्ट्रीय चेतना के सन्देश को लेकर पहुँचने का एकमात्र मार्ग हिन्दी है, वही मध्यदेश के विभिन्न खंडों की जनता को एक सूत्र में बांध कर सबल बना सकती है। हिन्दी के मार्ग में अंग्रेजी ही सबसे बड़ी रुकावट थी, परन्तु चन्द-वरदाई, कबीर, जायसी, तुलसी, सूर, भीरा और भूपण की विरामत का मध्यदेशवासियों को समान रूप से उत्तराधिकारी घोषित करके हिन्दी आन्दोलन ने हमारे अन्दर अपने प्राचीन साहित्य और संस्कृति के प्रति जातीय अभिमान की भावना जगा दी। हमें लगा कि अंग्रेजी के मुकाबले में हमारा साहित्य नगण्य नहीं है, और हमारी राष्ट्रीय चेतना मुखर हो गई। परन्तु विदेशी शासन के कारण हम अंग्रेजी को अपदस्थ न कर पाए। हमारे मनमें स्वाभाविक और सही प्रतिक्रिया हुई कि जब तक हिन्दी-आन्दोलन को और सशक्त न बनाया जायगा, अंग्रेजी का राजकीय कार्यों में चलन ज्यों-का-त्यों बना रहेगा, उच्च शिक्षा का माध्यम भी वही बनी रहेगी। हिन्दी-आन्दोलन को और मजबूत करने का अर्थ था कि हिन्दी को अखिल-भारतीय राष्ट्रभाषा के पद पर आसीन कराने के लिए देश के सुदूर प्रान्तों तक में राष्ट्रभाषा प्रचार का आयोजन किया जाय और मध्यदेश में हिन्दी को ही शिक्षा का माध्यम बनाने का प्रयत्न किया जाय ताकि उर्दू अथवा बंगला आदि अन्य बड़ी भाषाओं के मुकाबले में हिन्दी का जनसंख्या वल अधिक रहे और अंग्रेजी का स्थान लेने के लिए वही एकमात्र उत्तराधिकारिणी सभकी जाय। हमारे विचारकों ने ईमानदारी से राष्ट्रीय और सांस्कृतिक उत्थान का एकमात्र यही मार्ग निश्चित किया और इसमें विचार और कार्यपद्धति की जो परम्परा बनी उसने एकदम नयी परिस्थितियों और नए समाधानों पर पक्षपात रहित होकर विचार करने की संभावनाओं को कम कर दिया। राहुलजी की विचारधारा का जो इतना तीव्र विरोध हो रहा है उसका एकमात्र कारण हमारे साहित्यिक कार्यकर्त्तियों की परम्परावद्धता है जिसके कारण वे प्रत्येक नए गुभाव या समाधान को मंसय की दृष्टि से देखते हैं। उनकी विचार-पद्धति की नीयाओं को जानकर ही हमें उनके विरोध का विश्लेषण करना चाहिए।

सम्मेलन के भूतपूर्व सभापति पण्डित माखनलाल चतुर्वेदी का विचार है कि जनपद आन्दोलन के कारण 'विभागीय संघर्ष' उत्पन्न होंगे और हिन्दी की 'सर्वव्यक्तिमत्ता नष्ट हो जायगी।' इसलिए उनका निश्चित मत है कि 'यदि हमें राष्ट्रीय समाज बनाना है तो हमें प्रान्तों की पाठ्य पुस्तकें वही की बोलियों में छपने लगे। प्रान्तीय अभिमान को जागृत करना बुरी बात नहीं, परन्तु इत गृह-कलह में गुंभे सम्पूर्ण हिन्दी-जगत के साथ ही जाने वा भय मालूम होता है।' स्वामी भवानीदयाल सन्यासी का विरोध भी इसी भावना पर टिका है। वे इस योजना को 'हिन्दू और हिन्दी' के लिए अवकारक ही नहीं 'राष्ट्रीयता के प्रति अक्षम्य अपराध' भी समझते हैं। किसी निराकार भारत के कण-कण को एक ही वाणी में बोलने देखने को आगुर, दिव्यरश्मि में डूबे, जनपद सगिनि के संयोजक चन्द्रबली पाण्डेय को राहुल जी के विचार 'भयान्त्रह' लगते हैं। सत्येन्द्रजी की सूत्र-रूप उन्हें राजनीति का पारलौकिक

देती है और उन्हें राहुलजी का दृष्टिकोण 'शुद्ध राजनीतिक' लगता है। वे इसे 'गान्धी जी में केन्द्रित राजनीतिक शक्ति और मन्तव्यों को दुर्बल बनाने की आवाज' समझते हैं। सत्येन्द्रजी का सारा ज़ोर 'भारत में भी अधिक आवश्यक और महत्त्वपूर्ण हिन्दी की अखण्डता' पर है। उनका कथन है कि हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने का प्रयत्न हो रहा है, इस प्रयत्न में सफलता पाने की आशा दो बातों पर निर्भर है। पहली तो हिन्दी की प्राकृतिक शक्ति, दूसरी जनसंख्या शक्ति। राहुलजी इस जनसंख्या के 'बृहद् अखण्ड खंड' को नष्ट करके हिन्दी को क्षीण और दुर्बल बनाना चाहते हैं, और इस प्रकार 'बंगला भाषा' के मुकाबले में उसकी 'प्रतियोगिता शक्ति' को मिटा देना चाहते हैं। सत्येन्द्रजी का अपना अनुमान है कि 'हिन्दी की अलग-अलग बोलियों में बहुत कम अन्तर है।' और हिन्दी के लादे जाने से किसी भी जनपद को हानि नहीं पहुँची है। अपना पृथक् अस्तित्व पाने के लिए बोलियों को सबसे पहले अपनी पृथक् योग्यता घोषित करनी पड़ेगी और इसका परिणाम विश्व और निर्बलता होगी। "भेद-चेतन्य हिन्दी को हनन करने का सबसे घातक अस्त्र है—उर्दू से हिन्दी नहीं मर सकती, पर बोलियों के इस टीकमगढ़ी प्रयत्न से हिन्दी मूलरहित हो जाएगी—नाल विरहित कमल।" तर्कों का आडम्बर निबाहकर भी जब वे स्वयं को आश्वस्त नहीं कर पाए तो उन्होंने स्त्रीकार किया कि वे 'स्वतन्त्र विचारकों की भाँति किसी भी प्रश्न पर विचार करने के विलास को अभी सहन नहीं कर सकते।' अतः उनका निश्चय मत है कि जनपद आन्दोलन "पूर्व के सगस्त महान् पुरुषों के प्रति विद्रोह है। हिन्दी के घर में विद्रोह है—ब्रज, बुन्देली, बघेली आदि सभी भाषाएँ हिन्दी की बोलियाँ हैं। हिन्दी उनके लिए राष्ट्रभाषा नहीं मान्यभाषा है।" और फिर अपने उद्भ्रान्त विचारों में वे यहाँ तक कह गए हैं कि "हिन्दी को उसके मातृभाषात्व के अधिकार से च्युत करके राष्ट्रभाषा के पद पर प्रतिष्ठित करना हिन्दी का घात नहीं तो और क्या है?" वे 'जनपद सत्र' तक ने धरना है और एक दिग्गज हिन्दी जनपद चाहते हैं और मुविधा के लिए जो स्थानीय केन्द्र स्थापित किए जाएँ उनको जनपदों से सम्बन्धित नहीं होने देना चाहते। क्योंकि 'जनपद सत्र' के साथ 'भाषाशास्त्र' सम्बन्धी और जातीय गुणों का सम्बन्ध किया जा सकता है।

जनपदीय शिक्षा-मन्त्री, प्रमुख राष्ट्रीय नेता और समाजवादी विचारक सम्पूर्णमिन्द्रजी ने एन. दूसरी ही दृष्टि से जनपद आन्दोलन की नयी विचारधारा का विरोध किया है। वे राहुलजी की तर्कों को घातक के अतिरिक्त अन्धकारकारी भी मानते हैं। उन्हें "राहुलजी के विचारों में रत्ती भर भी महान्भूति नहीं है।" सम्पूर्णमिन्द्रजी राहुलजी द्वारा वसायी सध्वदेश की ३० मान्यभाषाओं को 'कृत्रिम वर्गीकरण' समझते हैं। फिर उनका प्रश्न है कि "यदि इन बोलियों में शिक्षा दी जान लगी तो यह अन्तर्गत की गड़ी कहां रहेगी? यदि प्राथमिक शिक्षा इन नवोन्मत्त मातृभाषाओं में हो तो उच्च शिक्षा का क्या होगा? मेरठ के आस पास की चोली, जिसका नाम राहुलजी के अनुसार कोरवी है, विश्व-विद्यालय के माध्यम से स्थान पर क्यों रहे? नीस भाषाएँ तो राहुलजी की सूची में हैं, इनके लिए तीन विश्वविद्यालयों, तीन शिक्षा-विभाग, तीन होली आचार्य और अध्यापक,

विज्ञानादि के पाठ्य-ग्रन्थों के तीस समुच्चय चाहिए। इस विरुद्ध देश के सिर पर इस बोझ को लादने का अनुष्ठान न देखिए हमें कहाँ ले जाता है ? एक बार द्वार खुल जाने पर किस की डिकटेदरी इस बाढ़ को प्राथमिक शिक्षा तक रोक सकेगी और फिर वह सब प्रयास क्यों ? किमन कहा है कि लोग अपनी कामधनरियों की बोलियों में शिक्षा पाने के लिए उनावले हो रहे हैं ? राहुलजी ने भाषाओं को बढ़ाकर तीस कर दिया। देश के एक टुकड़े को दूसरे से पृथक् करने, प्रादेशिक ईर्ष्या और अहमहासका को बढ़ाने का मुन्दर उपाय उसका विभाजन है। पहले देश छोटे-छोटे राज्यों में बँटा था जो विदेशी आक्रमण के सामने बालू की भीत के समान ढह जाते थे। अब भिन्न-भिन्न राष्ट्र बनाये जाएँगे, जिनमें से प्रत्येक को अपनी भाषा पर गर्व होगा। प्रत्येक अपनी संस्कृति को अलग मानेगा। देश का चाहे जो हो, अराजकवाद की विजय हो जायगी। मैं भारत का भला चाहता हूँ, इसलिए कृत्रिम 'मातृभाषा आन्दोलन' को घातक समझता हूँ।"

व्याहार राजेन्द्रसिंहजी, जो प्रान्त निर्माण और विकेन्द्रीकरण के पक्षपाती हैं, राहुलजी से मातृभाषाओं के प्रश्न पर असहमत हैं। उनका विचार है कि खड़ी बोली केवल कुछ जनपद की ही नहीं 'वर्न् समस्त हिन्दी-भाषी जनपदों की मातृभाषा' है। बोलियों को शिक्षा का माध्यम बनाने के 'विवादग्रस्त' प्रश्न पर उनका मत है कि यदि ऐसा किया गया तो ग्राज सभी बोलियों की हिन्दी में मिलने वाली प्रवृत्ति रुक जायगी, क्योंकि 'व्याकरण और साहित्य अलग-अलग बनाने से उनके एक रूप होने में व्यवधान खड़ा हो जायगा, उनका अन्तर स्थायी बना दिया जाएगा।' इसके अतिरिक्त हिन्दी के सामने अंग्रेजी और अन्य भाषाओं से प्रतियोगिता में आगे बढ़ने का प्रश्न भी है, 'इस दशा में हिन्दी की बोलियों को उसके मुकाबिले में खड़ा कर देना ठीक नहीं।' कतिपय विरोधियों ने राहुलजी पर यह भी आरोप लगाया है कि वे "हस के अन्य पौधों की तरह इस पौधे को भी भारत की मिट्टी में उगाना चाहते हैं।"

विरोध का दुष्परिणाम

विरोधियों ने अपनी नर्क-कृतकों से लोगों में जनपद आन्दोलन के सम्बन्ध में इतना भ्रम फैलाया कि भाषाकारण कार्यकर्ता, इस डर में कि कहीं निष्पक्ष भाव से इस प्रश्न पर सान्द्र चार के अग्रस्थानित रूप से हिन्दी का ध्यान कर बैठ, दहक गए और जयपुर सम्मेलन ने एक प्रकार के हरिद्वार सम्मेलन का प्रस्ताव रद्द कर दिया। इस दिशा में उसने जो कदम आगे की ओर उठाया था उसे वापस कर लिया और नई नीति की घोषणा की। जयपुर सम्मेलन का प्रस्ताव है :

"प्रांतीय भाषाओं और बोलियों को पृथक्-पृथक् सभ्यता और संस्कृति का परिचायक बताकर जो संकुचित आन्दोलन कई प्रदेशों में किए जा रहे हैं, उनको यह सम्मेलन अवांछनीय समझता है। सम्मेलन की सम्मति है कि भारत की एक ही संस्कृति है और एक ही संस्कृति तथा भाषा से प्रभावित भाषाएँ तथा बोलियाँ देश में प्रचलित

हैं। इस सम्बन्ध को बृद्ध करने के लिए ऐसे प्रान्तीय शब्द-कोशों की आवश्यकता है जिनमें प्रचलित और प्रयुक्त तद्भव तथा तत्सम शब्दों एवं व्युत्पत्ति के आधार पर आन्तरिक एकता स्पष्ट हो जाए। यह सम्मेलन प्रान्तीय सम्मेलनों से अनुरोध करता है कि वे अपनी-अपनी प्रादेशिक भाषा में इस कार्य को पूर्ण करने का प्रयत्न करें।”

हिन्दी साहित्य सम्मेलन हिन्दी के भाषाविदों, इतिहास-वेत्ताओं, वैज्ञानिकों, विचारकों और अन्य-अन्य साहित्यिक कार्यकर्ताओं द्वारा संचालित मंस्था है। हमारे राष्ट्रीय और सांस्कृतिक जीवन में उसका महत्वपूर्ण स्थान है। अतः यह जानकर कि इस प्रस्ताव द्वारा उसने कतिपय ऐसी स्थापनाओं को प्रामाण्य मान लिया है जो सर्वथा निराधार और भ्रामक हैं, प्रत्येक संस्कृत मन का क्षुब्ध होना अनिवार्य है। हमें ज्ञात है कि ऐसी अनैतिहासिक और अविज्ञानिक स्थापनाएँ अन्य देशों में की गई हैं, परन्तु उन देशों और उन संस्थाओं से, जो ‘असत्य को जितने बार जोर-जोर से दुहराओ कुछ दिनों में वही सत्य बन जायगा’ की नीति का अवलम्ब लेकर साहित्य और संस्कृति को विक्रान्त और विरूप करके मनुष्य के मन और चित्त को जातीय श्रेष्ठता, जातीय स्पर्धा और हिंसा के साँचे में ढालते रहे हैं, हमने और हमारी साहित्यिक संस्थाओं ने कभी प्रेरणा नहीं ली। परन्तु इस बार ऐसा ही हुआ, यह बया अनदेखा कर लेनी वाली बात है? सम्मेलन की पहली स्थापना है कि प्रान्तीय भाषाओं और बोलियों को पृथक्-पृथक् सभ्यता और संस्कृति का परिचायक बताना अवांछनीय है। जो वान हरिद्वार सम्मेलन के अवसर पर वांछनीय थी वह सहसा जयपुर में आकर अवांछनीय हो गई, इसको क्या आकस्मिक घटना समझा जाए? सम्मेलन की दूसरी स्थापना है कि भारत में केवल एक ही संस्कृति है। काश्मीरी, लहन्दा, पन्नी आदि प्रोथनेवासी और तमिल, तेलुगु, योन्ने वाली जनता की क्या पृथक् ही संस्कृति है? क्या वे हिन्दू या मुसलमानों में समात रूप से जकड़ो होने के कारण इन भिन्न जातियों की संस्कृति भी एक ही समझी जाय? आज का किन्हीं विद्वान् ने इस तरह का दावा नहीं किया, अधिक से अधिक जना हो स्वीकार किया जाता रहा है कि सदियों के आदान-प्रदान के कारण भारत की विभिन्न जनजातियों में बहुत-सी बातें सामान्य हैं जिससे भारत एक राष्ट्र भी है और बहुजातिक महादेश भी। इनके अनिश्चित ‘भारतीय संस्कृति’ पदार्थ-बोधक घट्ट नहीं है। अथर्व, आर्य, मूरिलभ आदि संस्कृतियों का उनमें मिश्रण हुआ है और किन्हीं प्रदेश में एक ही प्राधान्य है तो किसी में दूसरी का। संस्कृति इनकी सरल गज्ञा नहीं है कि केवल पूर्वजों के एक होने से ही यम-या तत्त संस्कृति भी एक ही बनी रहे। और न किन्हीं यह सत्य है कि समस्त भारतीय जातियों के पूर्वज एक ही जाति के हो। भाषा और भूगोल की विभिन्नता से संस्कृति की विभिन्नता भी स्थापित होती है। जो भारतीय नृशास्त्र के विद्यार्थी हैं वे जानते हैं कि भारत में अनेक आदिम जातियाँ हैं, जिनकी सभ्यता-संस्कृति ने हमारा कोई नाम नहीं है। विभिन्न जातियों के संस्कार, नैतिकता के विचार आदि अपने-अपने अलग-अलग हैं। इन सभ्य कुछ जातियों उन्नत हैं और विकास-मार्ग पर काफ़ी अग्रसर हो चुकी हैं। कुछ बहुत विरह्वी हुई हैं। किन्तु संभवतः सम्मेलन

की दृष्टि में 'भारतीय-संस्कृति' और 'आर्य-संस्कृति' एकार्थक है। इस प्रकार सम्मेलन की यह स्थापना अर्थात् ऐतिहासिक और असत्य है। ऐसी ही सम्मेलन की तीसरी स्थापना है कि एक ही संस्कृति और एक ही भाषा में प्रभावित भाषाएँ-बोलियाँ देश में प्रचलित हैं। भाषा-विज्ञान का साधारण विद्यार्थी भी जानता है कि भारत में कम से कम चार भाषा-कुलों की भाषाएँ प्रचलित हैं—आस्ट्रो-एशियाई, द्राविड़ी, तिब्बती-चीनी और आर्य। ऐतिहासिक दृष्टि में ये भाषा-कुल सर्वथा भिन्न संस्कृतियों और जाति-समूहों में सम्बद्ध हैं। यह अवश्य है कि कालान्तर में उनमें काफी आदान-प्रदान हुआ है और एक ने दूसरे को प्रभावित किया है। अतः एक ही संस्कृति और भाषा, जिससे तात्पर्य अनुमानतः आर्य संस्कृति और संस्कृत भाषा से है, का उल्लेख करना अज्ञान को प्रोत्साहन देना है। स्वयं संस्कृत आदि भाषा नहीं है, जैसा कि उसके नाम में ही सिद्ध है और अधिक-काल वर्तमान आर्य परिवार की भाषाएँ संस्कृत से नहीं वरन् उन प्राकृतों और उनके अपभ्रंशों में विकसित हुई हैं जो उत्तर भारत और मध्य देश के विभिन्न जनपदों में प्रचलित थीं। अतः इस तरह के दावे किसी साहित्यिक संस्था की विज्ञान और इतिहास-प्रियता की बीनता का ही प्रदर्शन करते हैं। जनपदों के आन्दोलनों की अपेक्षा ऐसी नकारात्मक प्रवृत्तियाँ ही अधिक अवाञ्छनीय हैं। हम प्रगतिवादी अर्थात् अतिवृद्धता को प्रोत्साहन देना हिन्दी के लिए घातक समझते हैं। अप्रासंगिक बातों को बहस में घसीटकर और गलत दावे पैशकर हठधर्मी से किसी सत्य को ढँकने के हम आर्दा नहीं हैं। उक्त स्थापनाओं को मानकर सम्मेलन एक ही कार्य-नीति निर्धारित कर सकता था—वह यह कि इतिहास की गर्दन मरोड़कर अपनी बनायी भ्रामक स्थापनाओं के अनुकूल उसकी व्याख्या कराये। इसके लिए सम्मेलन ने प्रान्तीय सम्मेलनों से अनुरोध किया कि वे उक्त स्थापनाओं के आधार पर 'आन्तरिक एकता' सिद्ध करने के लिए 'प्रान्तीय शब्दकोश' बनाएँ। डॉ० अग्रवाल के जनपद-कार्यक्रम का उद्देश्य जनपदों से सामग्री संग्रह करके हिन्दी का भंडार भरना था—इसका हमने समर्थन किया है, क्योंकि इससे एक और यदि हिन्दी समृद्ध होगी तो दूसरी ओर जनपदीय चेतना को भी प्रोत्साहन मिलेगा और सम्भव है कि हमारी खोज से पिछड़ी हुई भाषाएँ भी अपने वाङ्मय को समृद्ध बनाने में सहायता ले सकेंगी। पर इस प्रस्ताव के अनुसार सम्मेलन के सामने तो हिन्दी का भंडार भरने का उद्देश्य भी नहीं रहा—जन-शिक्षा की समस्या को हल करने का उद्देश्य तो बहुत दूर की बात हुई—उसके सम्मुख तो केवल एक प्रश्न रह गया कि किस प्रकार 'आन्तरिक एकता' स्पष्ट कर दी जाय ताकि मातृभाषाओं के आन्दोलन की अर्वाचनीयता सिद्ध हो सके। इससे सम्मेलन भ्रम फैलाने और एक जटिल प्रश्न में और भी जटिल गूँथियाँ डालने के अतिरिक्त, वास्तव में राष्ट्रीय आन्दोलन से उत्पन्न जनपद-चेतना को निर्मूल करके इतिहास-चक्र को पीछे धुमाने में सफल हो सकेगा, यह संदिग्ध है। वास्तव में सम्मेलन का प्रस्ताव एक राजनीतिक प्रस्ताव है। राजनीति में जो 'अखंड हिन्दुस्तान' के नाम से पुकारा जाता है, साहित्य में उसने अखंड भाषा का रूप धारण किया है। इस प्रस्ताव ने डॉ० बनारसीदास चतुर्वेदी, डॉ० अग्रवाल और राहुलजी—

तीनों की विचारधाराओं को अस्वीकृत कर दिया है।

विरोधियों के तर्कों की अताकिकता

जनपद आन्दोलन के विरोधियों के जिन तर्कों ने सम्मेलन को एंसी आमक स्थापनाएँ करने के लिए विवश कर दिया उनको क्रमवद्ध करके जाँचने की आवश्यकता है। इन तर्कों को हम आठ वर्गों में बाँट सकते हैं :

१. सातूभाषाओं को प्रोत्साहन देने से हिन्दी के घर में विग्रह पैदा होगा—जनपदों में अपनी भाषा और संस्कृति अर्थात् जातीयता का अभिमान पैदा होगा—हिन्दी के लिए यह अनिष्टकारी होगा। एकता के सूत्र टूट जाएँगे, राष्ट्र टुकड़ों में बँट जाएगा। पर भारतीय संस्कृति अखंड और अविभाज्य है।

हिन्दी के घर में विग्रह पैदा होने का भय निराधार है। प्रारम्भ में अंग्रेजी के विरुद्ध अपने-अपने क्षेत्रों में भारत की प्रमुख भाषाओं—हिन्दी, उर्दू, बंगला, मराठी, गुजराती, तमिल, तेलुगु, मलयालम, कन्नड़ आदि ने आत्मनिर्णय के अधिकार की न्यायसंगत माँग को उठाकर संघर्ष किया। देश के विभिन्न क्षेत्रों से उठनेवाले इस आन्दोलन ने नये सांस्कृतिक और राष्ट्रीय जागरण में भरपूर योग दिया और जातीय स्वाभिमान को जगाया। इससे हमारे देश को शक्ति नहीं पहुँची, बल्कि हमारे स्वाधीनता संग्राम में विभिन्न जन-स्रोत आकर मिले और उन्होंने हमारे साम्राज्य विरोधी संघर्ष को सशक्त बनाया। उस समय किसी ने यह नहीं कहा कि देश में केवल एक ही संस्कृति और एक ही जाति है, केवल एक भाषा को ही सारे देश की भाषा होना चाहिए और उसी के रहने में सबको योग देना चाहिए, और अंग्रेजी के विरुद्ध उगी भाषा को जिनाने वा प्रयत्न करना चाहिए। ऐसा किसी ने नहीं कहा, यद्यपि अंग्रेजी के विरुद्ध मर्मित गपवर्ष करने के कारण हमारा राष्ट्रीय भारत यहाँ था कि हम एक राष्ट्र हैं, हम और कुछ नहीं केवल भारतीय या हिंदुस्तानी हैं। उस समय अंग्रेज प्रभुओं का प्रधान तर्क था कि 'भारत एक राष्ट्र नहीं है उसे हम स्वराज्य देना चाहते हैं।' विभिन्न भाषाओं में अंग्रेजी के विरुद्ध जो आन्दोलन चलते रहे, हम सदा उनकी विजय-कामना करने आये। अपने राष्ट्रीय उद्धान के लिए जातीय स्वाभिमान का जन्म हुआ हम नाटकीय अभिमान थे। राष्ट्रीय नेताओं ने सदैव जातीय जागरण का स्वागत किया, क्योंकि वे अनुभव करते थे कि जब तक देश के कोने-कोने में राष्ट्रीय जातिगत भावों की लहर अंग्रेजी जमान के विरुद्ध कोई द्वन्द्ववाणी आन्दोलन करना असंभव होता। यही कारण है कि रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने 'जनन मङ्गलदायक जय है, भारत भाग्य विधाता' राष्ट्र-गीत में 'पंजाब, बिहार, गुजरात, मराठा, ब्राह्मिण्ड, उर्दू, बंग देशों की जातियों के गौरवमय योगदान की पुनीत धारणा की। निश्चय ही उस समय हमारे सामने आज के स जिन प्रश्नों की उठ थीं। आजाद भारत का व्यवस्था कैसी होगी, जनतन्त्र के सिद्धान्तों का प्रयोग किस प्रकार किया जाएगा, विभिन्न जातियों के क्या अधिकार होंगे, उनके परस्पर सम्बन्ध किस आधार पर स्थिर किए जाएँगे—ये ऐसे प्रश्न थे जिन पर उस समय बहुत कम सोचा जाता था। केवल

व्यापक राष्ट्रीय चेतना फैलाने का प्रश्न ही सर्वोपरि था। कनिष्ठ ऐतिहासिक कारणों से मध्यदेश में हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) और उर्दू आधुनिक साहित्य का माध्यम बनने में समर्थ हुई, और इस विशाल प्रदेश की अन्य भाषाएँ जैसे राजस्थानी, भोजपुरी, मैथिली आदि अपना विकास न कर सकी। परन्तु उत्तरोत्तर बढ़ती हुई राष्ट्रीय जाग्रति ने इन प्रदेशों में भी चेतना की लहर दौड़ा दी और मध्य देश के जनपद भी अब अपनी सांस्कृतिक एकता का अनुभव करते लगे हैं। वे भी अपनी मातृभाषाओं को सम्मत् और समृद्ध बनाना चाहते हैं, उन्हें वे अपनी सांस्कृतिक और साहित्यिक अभिव्यक्ति का माध्यम बनाना चाहते हैं। यदि राष्ट्रीय भाषा के प्रश्न को एक क्षण के लिए अलग करके देखें तो जनपदों की यह माँग भी अंग्रेजी के विरुद्ध है, यह हमें स्वीकार करना पड़ेगा। यदि ये जनपद अपने आत्मनिर्णय की माँग को लेकर अंग्रेजी के विरुद्ध अखाड़े में कुछ देर से उतरे हैं तो इसमें उनकी स्वाधीनता की माँग अवांछनीय तो नहीं कही जा सकती। मध्य भारत में अनेक ऐसे जनपद हैं जोकि आज भी राष्ट्रीय चेतना और सभ्यता की दृष्टि से पिछड़े हुए हैं और वे अभी तक अखाड़े में नहीं उतरे। जागृत होने पर वे भी अपनी एकता महसूस करेंगे और अपनी भाषा का स्वतन्त्र अस्तित्व मनवाने के लिए माँग करेंगे। मध्य भारत में ही नहीं, आगे चलकर देश के अनेक विस्मृत जनपद-क्षेत्रों से भी यह माँग उठेगी। जिस तरह हमने अपेक्षाकृत उन्नत प्रान्तिक भाषाओं की इस माँग का स्वागत किया था, उसी प्रकार पिछड़ी भाषाओं के आन्दोलन का भी हमें स्वागत करना चाहिए। ये आन्दोलन इस बात के द्योतक हैं कि हमारे देश के पिछड़े जनपद भी अब सचेत होकर उन्नत और स्वतंत्र जनपदों की श्रेणी में आकर बैठना चाहते हैं और इसके लिए वे अपने पिछड़ेपन को त्यागकर अपनी उन्नति में संलग्न होना चाहते हैं। उनकी इस आकांक्षा को किस जनवादी सिद्धान्त के आधार पर हम दबाने की कल्पना कर सकते हैं? जिस आत्मनिर्णय के अधिकार के लिए हमारे देश की प्रमुख भाषाओं ने, और विशेषकर हिन्दी ने, अंग्रेजी से संघर्ष किया है, उसी आत्मनिर्णय के अधिकार के लिए यदि छोटी भाषाएँ भी संघर्ष करना चाहती हैं तो हिन्दी उनके मार्ग में अड़-रोध बन कर क्यों खड़ी हो? जनपद आन्दोलन हिन्दी के विरुद्ध नहीं बल्कि मान्य भाषाओं के अपने विकास के लिए है। जनपदीय क्षेत्रों में भी अंग्रेजी उच्च शिक्षा का माध्यम बनी हुई है। अतः हिन्दी को तो इस आन्दोलन का और भी स्वागत करना चाहिए, क्योंकि हमने अंग्रेजी को अपदस्थ करने में उसे जनपदों का भी सक्रिय सहयोग मिल गयेगा।

साम्राज्यवाद ने अपनी सुविधा के लिए हमारे देश की विभिन्न जातियों को एक शासन के अन्तर्गत बाँध रखा है। जो हमें एकता का सूत्र दिखाई देता है वह साम्राज्य में एक कारागार की चहारदीवारी में बन्द कैदियों की विवशता है। इस आन्तर्पूर्ण एकता का आधार क्या है? साम्राज्यवादी, गुलामी, दमन और निरंकुशता! स्वतन्त्र होकर यदि हमें अपने परिवार की एकता, अखंडता अथवा अविभाज्यता कायम रखनी है तो परिवार के सभी सदस्यों के परस्पर-सम्बन्ध किसी दूतरे ही आधार पर स्थापित करने पड़ेंगे। गुलामी, दमन और निरंकुशता तो साम्राज्यवादी अर्थ है। स्वतंत्र भारत में उनके प्रयोग

का कोई औचित्य नहीं हो सकता। उस समय हम यह नहीं कह सकते कि हिन्दी बड़ी बहन है तो वह अपनी छोटी बहनों के व्यक्तित्व को मनपने नहीं देगी। वल्कि उसका नां हित इसी में होगा कि उसकी छोटी बहनें भी पूर्ण यौवना हों और वे बराबरी के साथ हिन्दी से सहयोग कर सकें। स्वतन्त्र जनवादी भारत में समान अधिकार प्राप्त जातियाँ जब अपनी स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने के लिए एक-दूसरे से सहयोग करेंगी और एक संघ-शासन के अन्तर्गत रहना स्वीकार करेंगी तभी भारत की अखंडता और अविभाज्यता कायम रखी जा सकेगी। इसके लिए हम अभी से अपनी संकुचित मनोवृत्ति के कारण छोटी जातियों के विरुद्ध खड़े होकर वातावरण को दूषित न करें; अन्यथा स्वतन्त्रता का कोई अर्थ न होगा और हमारे यह तथाकथित अखंडतावादी मृगमरीचिका के पीछे ही आजीवन दौड़ते रहेंगे और अपन भाग्य को और दूसरों के कर्मों को कोसते रहेंगे। जनपद आन्दोलन के समर्थक विग्रह का बीज नहीं बो रहे, वल्कि उसके विरोधी अनावश्यक ही विग्रह की दुन्दुभी बजा रहे हैं।

भारत एक बहुजातिक देश है, उसी के अनुसार उसमें अनेक भाषाएँ भी हैं। मातृ-भाषाओं के स्वतन्त्र विकास के विरोधी जितने शीघ्र इस तथ्य को हृदयंगम कर में उतना ही देश के लिए हितकर होगा। बहुत कुछ व्यर्थ का वितण्डावाद समाप्त हो जाएगा।

२. मातृभाषाओं को प्रोत्साहन देने का परिणाम होगा कि हिन्दी राष्ट्रभाषा नहीं बन सकेगी। मातृभाषाओं को स्वतन्त्र भाषाएँ मान लेने से कुछ जनपद के साठ लाख बोलने वालों की भाषा खड़ी बोली की स्थिति कितनी नगण्य हो जायगी, यह अनुमेय है। हिन्दी का जनसंख्या-बल लुप्त हो जाएगा और बंगला अथवा सरकारी पक्षात्त के कारण उर्दू ही राष्ट्रभाषा पद पर अधिकार जमा लेगी।

हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) के राष्ट्रभाषा मानने और मनवाने का प्रश्न नहीं है। वह आज भी राष्ट्रभाषा है। अन्तर्प्रामाण्य व्यवहार में अंग्रेजी के अतिरिक्त हिन्दी (अथवा उर्दू) का ही सर्वत्र प्रयोग होता है। डॉ० सनीतिकुमार चटर्जी ने (Languages and the Linguistic Problems) में लिखा है कि हिन्दी अस्तुतः राष्ट्रभाषा बन गयी है। राष्ट्रभाषा कितने लोगों की मातृभाषा है, अथवा उसमें कितना साहित्य है, इसका व्यौरा देने-देने की भी आवश्यकता नहीं है। केवल इतना जान लेना ही पर्याप्त है कि विजय ऐतिहासिक पात्रणों में जो हिन्दी के पक्ष में रहे हैं और हैं, हिन्दी बिना सरकारी स्वीकृति के भी राष्ट्रभाषा के रूप में प्रसार पायी नहीं है और आज हिन्दुस्तान के एक कोने में दूसरे कोने तक हिन्दी (अथवा उर्दू) का प्रयोग अन्तर-प्रान्तीय आदान-प्रदान में होता है। स्थल चॉन्टर सनीतिकुमार चटर्जी बंगला को राष्ट्रभाषा बनाने का विचार अग्रगत समझते हैं, क्योंकि अंगला के अन्तर-प्रान्तीय व्यवहार सम्भव नहीं है। काश्मीर का एक व्यक्ति हिन्दी को उर्दू में तो जखबड़ के व्यक्ति ने जाने कर सकता है लेकिन बंगला में कानून के निवासी से जाने नहीं कर सकता, अथवा एक गुजराती कानून के बंगाली से हिन्दी में तो बातें कर सकता है, परन्तु बंगला में नहीं। यहाँ तक कि द्राविडी भाषा-परिवार की दक्षिण भारतीय जातियाँ भी हिन्दी के माध्यम से ही उत्तर भारत के लोगों से विचार-विनिमय कर सकती

हैं, बंगला के माध्यम से नहीं। राष्ट्रीय कांग्रेस और मुस्लिम लीग आदि अखिल भारतीय राजनीतिक संस्थाएँ भी खड़ी बोली (हिन्दी अथवा उर्दू) को ही राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार करती हैं। अतः बंगला कभी राष्ट्रभाषा बनने का दावा पैदा करेगी, इसकी संभावना नहीं है। जहाँ तक उर्दू का प्रश्न है, वह एक अलग बात है और उस पर अभी विचार किया जा सकता है जब हम पहले इनका मान लें कि जनसंख्या-बल से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। यदि राष्ट्रभाषा का पद पाने में हिन्दी (संस्कृत प्रधान खड़ी बोली) को किसी भाषा में प्रतियोगिता करनी पड़ेगी या पड़ रही है तो वह उर्दू (फारसी प्रधान खड़ी बोली) से। इतना तो निश्चित है कि खड़ी बोली ही अन्तरराष्ट्रीय व्यवहार की भाषा बनेगी, चाहे वह कुरु जनपद की ६० लाख जनता की ही मातृभाषा क्यों न हो। खड़ी बोली की कौनसी शैली—संस्कृत प्रधान हिन्दी अथवा फारसी प्रधान उर्दू अथवा उनका कोई सम्मिलित रूप हिन्दुस्तानी अथवा अलग-अलग दोनों—समूचे भारत की या दो भिन्न-भिन्न भूभागों की राष्ट्रभाषाएँ बनेंगी, इसका निर्णय करने के लिए एक दूसरे को जनसंख्या-बल का थपड़ मारने की ज़रूरत नहीं पड़ेगी। राष्ट्रभाषा का प्रश्न कैसे और किस रूप में हल होगा, इस विषय पर यहाँ विचार करना विषयान्तर होगा। संक्षेप में इतना अवश्य कहा जा सकता है कि यह प्रश्न उतना जटिल नहीं है जितना कि 'राष्ट्रभाषा हिन्दी है' अथवा 'कौमी जवान उर्दू है' का गला फाड़कर नारा लगानेवालों को अपनी उत्तेजना में लगता है। समूचे भारत की एक मात्र राष्ट्रभाषा बनाने की क्षमता इन दोनों शैलियों में से किसी एक में नहीं है। अनुमानतः हमें दोनों को दो भिन्न भूभागों में अलग-अलग राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार करना होगा। मध्य पूर्व और दक्षिण भारत की संस्कृत-प्रधान तथा द्राविडी भाषाओं के बोलनेवालों के लिए फारसी-अरबी प्रधान उर्दू अनुपयुक्त है, अतः इस बड़े भूभाग की राष्ट्रभाषा हिन्दी ही हो सकती है। उत्तर पश्चिम भारत की फारसी-प्रधान भाषाओं को बोलनेवाली मुस्लिम जातियाँ हिन्दी (संस्कृत प्रधान) को राष्ट्रभाषा कदापि नहीं स्वीकार कर सकतीं। अतः उर्दू ही उस भूभाग की राष्ट्रभाषा बन सकती है। इस प्रकार का अनुमान किसी विशेष राजनीतिक व्यवस्था पर आधारित नहीं है, अर्थात् राहुलजी की तरह हम इस तरह का कोई निश्चित मत नहीं प्रकट करते हैं कि भारत का विभाजन हिन्दुस्तान और पाकिस्तान के आधार पर होगा ही। यदि ऐसा विभाजन हुआ, तब तो यह स्वतः सिद्ध है कि हिन्दी हिन्दुस्तान की और उर्दू पाकिस्तान की राष्ट्रभाषा बनायी जाएगी। परन्तु यदि ऐसा हुआ तो भी राष्ट्रभाषा का प्रश्न इसी आधार पर हल किया जा सकेगा। भारतीय संघ में सम्मिलित उत्तर भारत के मुस्लिम-प्रधान-राज्य अपने यहाँ उर्दू को ही राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार कराने पर जोर देंगे और वह संघ को मानना होगा, और यह कोई अनहोनी बात नहीं होगी। स्वयं डॉक्टर सुनीतिकुमार चटर्जी ने इस बात का उल्लेख किया है कि अनेक राष्ट्रों में दो-दो राष्ट्रभाषाएँ राजकीय प्रयोग में आती हैं। यदि विभाजन न हुआ तो भारत में भी कुछ ऐसा ही समाधान अनिवार्यतः करना पड़ेगा और यही न्याय-सङ्गत होगा। परन्तु फिर भी यदि राष्ट्रभाषा-प्रेमी जनसंख्या बल के बिना किसी समाधान की कल्पना करने में असमर्थ

हो गई थी।" हमारे मन्द है कि अग्रजनों के परिवार की अनेक भाषाओं में से हिन्दी (खड़ी बोली) केवल एक भाषा है, वह स्वयं किसी भाषा की अथवा बोली की जननी नहीं है। खड़ी बोली की साहित्यिक बोली मत भी वर्षों में ही विकसित हुई है। उसके पूर्व मध्यदेश की साहित्यिक भाषा के स्थान पर राजस्थानी और व्रज सदियों तक विराजमान रह चुकी हैं। खड़ी बोली का यह आकस्मिक उत्थान उगकी अपनी विशेष प्रतिभा के कारण नहीं हुआ है, बल्कि अन्य राजनीतिक-ऐतिहासिक कारणों से। चन्द, कबीर, तुलसी, मूर, विद्यापति, मीरा, भूपण, मतिराम, विहारी, देव आदि जन्म में कोई भी वर्तमान साहित्यिक-हिन्दी के कवि नहीं थे। वे अपनी इन जनपदीय भाषाओं के ही कवि थे। अतएव विरोधियों की मिथ्या स्थापनाओं की शरण नहीं लेनी चाहिये। मुनीतिकुमार चटर्जी और डाक्टर श्रीरेन्द्र वर्मा का मत है कि भाषा शास्त्र की दृष्टि से हिन्दी का अर्थ है साहित्यिक खड़ी बोली। डॉक्टर चटर्जी के अनुसार 'भोजपुरी, मैथिली, राजस्थानी, फीसली, पंजाबी और हिन्दी' तो निश्चितरूपेण 'व्याकरण की दृष्टि से न्यारी या प्रथक-भाषा पदवाच्य हैं।' बुन्देली, व्रज और कन्नौजी के विषय में उनको संदेह है और उन्हें वे हिन्दी (खड़ी बोली) का ही बदला हुआ रूप समझते हैं। 'काशिका, मल्लिका, वज्जिका' आदि को वे भोजपुरी की ही बोलियाँ मानते हैं। इस प्रकार वे राहुलजी के तीस जनपदों की तीस भाषाओं को संख्या में कुछ घटा देते हैं, परन्तु हिन्दी के 'निखिल उत्तर भारत की मातृभाषा' होने का वे स्वीकार नहीं करते। राहुलजी की गिनायी संख्या को 'अन्तिम निर्णय' के रूप में नहीं लेना चाहिये। इसका निर्णय तो कोई एक विद्वान नहीं कर सकता। इस प्रसंग में केवल इस तथ्य को स्वीकार करने की आवश्यकता है कि हिन्दी-क्षेत्र में खड़ी बोली के अतिरिक्त अन्य भाषाएँ भी हैं जिनका पृथक् अस्तित्व है।

४. मातृ-भाषाओं को शिक्षा का माध्यम बनाया गया तो उनके व्याकरण बन जाएंगे। उनमें नया साहित्य उत्पन्न होने लगेगा और इस प्रकार हिन्दी और जनपदीय भाषाओं के एक रूप होने में नया व्यवधान खड़ा हो जाएगा और उनका अन्तर स्थायी बन जायेगा।

जिस समय संस्कृत मध्यदेश की साहित्यिक भाषा थी और प्राकृतों अथवा उनके विभिन्न अपभ्रंशों में न शिक्षा दी जाती थी, न साहित्य को प्रोत्साहन दिया जाता था, उस समय भी जनना ने अपनी बोली को नहीं त्यागा, बल्कि संस्कृत ही कालान्तर में एक अप्रचलित भाषा बन गयी। उसी मात्राज्यवाद ने भी विभिन्न जानियों की भाषाओं को दबाकर उसी भाषा का ही गर्व प्रयोग कराया, परन्तु उनका जो परिणाम निकला, वह सर्वविक्रित है। कृत्रिम उपायों ने भाषाओं का विकास या स्वरूप-परिवर्तन नहीं हो पाया। और फिर जनपदों की जनता अपनी भाषाओं की उपाशा कर नष्ट करने लगी। मध्यदेश की भाषाओं में जो अन्तर है वह भाषाओं के ऐतिहासिक विकास का परिणाम है। प्रतिक्रमण बनाकर इस अन्तर को मिटा देना असम्भव है। इस तरह का एक अत्यन्त परिमित इतिहास-ज्ञान का परिचय देता है; किसी भी उपाय से सभी जनपदीय भाषाएँ कभी एक रूप

हो जाएगी, इसे मूढ़ कल्पना ही कहा जा सकता है।

५. मातृभाषाओं की शिक्षा का माध्यम बनाने का प्रस्ताव अव्यावहारिक है। तीस विश्वविद्यालय स्थापित करके तीस भाषाओं में ज्ञान को प्रकाशित करने का विचार दुराशास्त्र है। निर्धन भारत इतना बड़ा बोझ संभालने में असमर्थ है।

भूतपूर्व शिक्षा-मंत्री और समाजवादी विचारक सम्पूर्णानन्दजी ने मातृभाषाओं के दावे को खारिज करने के लिये व्यावहारिकता की कसौटी पेश की है! कदाचित् हमारा निर्धन भारत, जिसमें आज व्यक्ति की औसत आय दो आने प्रतिदिन से अधिक नहीं है, मध्य देश के आठ विश्वविद्यालयों का बोझ भी उठाने में असमर्थ है। शिक्षा का विवास उसके लिये असहनीय और एक क्रूर व्यङ्ग्य है। शिक्षा-मंत्री पद से सम्पूर्णानन्दजी को तो कम-से-कम संयुक्त-प्रान्त में पाँच विश्वविद्यालयों और दर्जनों कॉलेजों आदि को बन्द करा देना चाहिये था। पाँच विश्वविद्यालयों और सैकड़ों स्कूल-कॉलेजों के लिये शिक्षा-विभाग, अध्यापकों और पाठ्य-ग्रन्थों के समुच्चयों आदि पर जो करोड़ों रुपया खर्च हो रहा है, कम-से-कम सम्पूर्णानन्दजी अपने प्रान्त की जनता के सिर पर से इस बोझ को उतारने में तो सहायक हो ही सकते थे। निर्धन भारत पहले अपना पेट भर ले, शिक्षा के सपने उसे कदापि नहीं देखने चाहिये! यदि हमारी स्मरण-शक्ति दुस्त है तो हमें याद है कि राष्ट्रीय कांग्रेस ने, जिसके सम्पूर्णानन्दजी प्रमुख सदस्य हैं, सदैव ब्रिटिश सरकार की शिक्षा सम्बन्धी नीति की निन्दा की है कि अपने डेढ़ सौ वर्ष के शासन-काल में वह देश की केवल आठ प्रतिशत जनता को ही साक्षर बना पायी है, इसमें शिक्षितों और विशेषकर उच्च शिक्षा प्राप्त लोगों की संख्या तो और भी गणनीय है। और जब ब्रिटिश सरकार देश की निर्धनता और वज्र से रुपया की कमी का उद्धान पेश करती है तब राष्ट्रीय कांग्रेस और देश के सभी विचारक अपने कर्तव्य का ध्यान दिखाने सरकार को निरस्त करने की कोशिश करते हैं। देश निर्धन हो अथवा सम्पन्न, सरकार का तो कर्तव्य है कि वह सार्वजनिक शिक्षा का आयोजन करे और यदि वह राज-विभाग पर राष्ट्रीय आय का आधे के जनश्रम रुपया अनावश्यक ही खर्च कर देती है तो इस अपव्यय को रोककर शिक्षा-विभाग पर और द्रव्य नहीं खर्च कर सकती। और फिर भारत निर्धन है तो इसमें दोष किसका है? राष्ट्रीय कांग्रेस जन-हित की भावना से प्रेरित होकर सर्वथा अतिवाध शिक्षा का मार्ग बदलना चाही है और उसके

१. इधर मातृ-आठ वर्षों से, स्टालिन से अधिक बड़े स्टालिनवादी हमारे डॉ० रामविलास शर्मा हिन्दी के अखंडतावादियों के कुतर्कों को सैद्धांतिक आधार देने के लिए 'एक बृहत्तर हिन्दुस्तानी जाति या राष्ट्र' की कल्पना करते आये हैं। उनका कहना है कि मातृभाषाएँ मिट रही हैं और हिन्दी उनका स्थान ग्रहण कर रही है, और इस प्रकार एक बृहत्तर हिन्दुस्तानी जाति का जन्म हो रहा है, बृहत्तर रूसी जाति की तरह। निश्चय ही आजादी मिलने के बाद भी मूढ़ कल्पनाओं का युग नहीं बीता।—लेखक १५ मई १९३६

निश्चय ही

सन् १९३७ ई० के चुनाव घोषणा-पत्र में भी विदित है कि उसकी दृष्टि में प्रत्येक मनुष्य को अनिवार्य शिक्षा पाने का अधिकार है। सरकार को इसके लिये सुविधाएँ जुटानी ही पड़ेंगी। काँग्रेस का इसीलिए यह आदर्श है कि भारत के ८० करोड़ जन, सब-के-सब, केवल साक्षर ही नहीं, शिक्षित भी हों। काँग्रेस-जनों ने इसके लिए रूस का उदाहरण बार-बार दुहराया है कि यदि सोवियत रूस पच्चीस वर्षों में अपनी जनता को ९९ फीसदी से ज्यादा शिक्षित बना सकता है, जबकि क्रांति के पूर्व १३ फीसदी ही साक्षर थे, तो भारत के ४० करोड़-जनों को भी हम स्वतन्त्र भारत में कर्ष-रो-कम अवधि के अन्दर ही शिक्षित क्यों नहीं बना सकते? बिना सार्वजनिक शिक्षा के हमारा देश उन्नति कैसे कर सकता है? काँग्रेस का आदर्श वर्तमान स्कूल-कॉलेजों से ही तो नहीं पूरा हो सकता। हर स्कूलवय के व्यक्ति के लिये यदि शिक्षा अनिवार्य कर दी जायगी तो निश्चय ही हमारे विद्यार्थियों की संख्या आज की अपेक्षा दस-वीस गुनी ज्यादा बढ़ जायगी। इसके लिये आज की संख्या से दस-वीस गुने स्कूल-कॉलेज और विश्वविद्यालय भी आवश्यक हो जायेंगे। ये स्कूल-कॉलेज एक भाषा के ही अथवा अनेक, इसमें विशेष फरक नहीं पड़ेगा, क्योंकि शिक्षा का व्यय तो अपने अनुपात में बढ़ ही जाएगा और निश्चय भारत के सिर पर इस दुष्पाप का बोझ वीस गुना ज्यादा हो जाएगा। जिस सहानुभूति के साथ सम्पूर्णान्दजी ने खर्च का बही-खाता खोलकर सार्वजनिक शिक्षा के आदर्श को त्याज्य और घातक घोषित कर दिया—राहुलजी की विचारधारा के मूल में सार्वजनिक शिक्षा का उद्देश्य ही सर्वत्र व्याप्त है—उससे तो ऐसा ही अनुमान होता है कि राष्ट्रीय काँग्रेस का अनिवार्य शिक्षा का आदर्श कोरा नारा है, वस्तुतः उद्देश्य कुछ दूसरा है। परन्तु हमारा विश्वास है कि बात ऐसी नहीं है। काँग्रेस अपनी घोषणाओं में बार-बार स्पष्ट कर चुकी है कि स्वतन्त्र भारत में प्रत्येक अल्पसंख्यक जाति या भाषा-क्षेत्र की संस्कृति, भाषा और लिपि की सुरक्षा का प्रयत्न किया जायगा। यदि सम्पूर्णान्दजी को काँग्रेस की नीति का सच्चा प्रतिनिधि मान लें तो फिर व्यावहारिक और आर्थिक कठिनाइयों के बहाने उन्हें राष्ट्र-संघ की ओर से जैसी सुरक्षा मिलेगी उससे उन्हें रसातल में ही कहीं अपने लिये जगह खोजनी पड़ जायेगी। या सम्पूर्णान्दजी के अनुसारे स्वायत्त शासन और सांस्कृतिक स्वाधीनता के सिद्धान्त मध्य-देश के जनपदों, संस्कृतियों और भाषाओं पर लागू न होकर भारत के अन्य भागों पर ही लागू होंगे? पर काँग्रेस की घोषणाओं में ऐसी कोई बात नहीं रखी गयी है। फिर भी जनपद-आन्दोलन का विरोध करते समय सम्पूर्णान्दजी देश के भले की बात करते हैं, आश्चर्य इसी बात पर होता है। उनसे यह आशा की जाती थी कि भूतपूर्व शिक्षा-मन्त्री होने के नाते उन्होंने संसार की विभिन्न शिक्षा पद्धतियों का सम्यक् अध्ययन किया होगा और कदाचित् इतिहास की साक्षी पाकर वे कम-से-कम सिद्धान्तनः इतना तो मानने लगे होंगे कि मातृभाषाओं के द्वारा ही सार्वजनिक शिक्षा सम्भव है तथा विद्यार्थी की स्वाभाविक प्रसिधा का पूर्ण विकास भी मातृभाषाओं के द्वारा ही अधिक सम्भव है। इस सिद्धान्त को मानकर यदि वे व्यावहारिक कठिनाइयों का प्रदेन उठाते तो उनकी बात में ज्यादा बलन होता।

६. राहुलजी ने मातृभाषाओं का प्रश्न उठाकर रूस के पौधे को भारत में गाड़ने की चेष्टा की है। इस सम्बन्ध में रूस को आदर्श नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि दोनों देशों की सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था में भेद है।

जनपद आन्दोलन को बदनाम करने की चेष्टा में विरोधी स्वयं अपने को बितना हास्यास्पद बना सकते हैं, इसका प्रमाण यह तर्क है। रूस के पौधे को भारत में गाड़ने का गौरव राहुलजी को देना, हम समझते हैं, उन उदारमना राष्ट्र-नेताओं और जनपद-क्षेत्रों की जनता के प्रति अन्याय करना है जो राहुलजी के एक वर्ष पूर्व प्रकाशित लेख से कई वर्ष पहले से जनपद आन्दोलन कर रही थी अथवा जिन नेताओं ने भाषाओं और संस्कृतियों के स्वतन्त्र विकास की नीति को अपना समर्थन दिया था। जनपद आन्दोलन कांग्रेस की भाषाओं और संस्कृतियों सम्बन्धी-नीति और व्यापक राष्ट्रीय जागरण का परिणाम था अथवा रूस का वीज क्रान्ति की लपटों में छिटक कर यहाँ आ पड़ा था और सबकी नजर बन्धा कर उभा रहा था, इसका निर्णय आक्षेपकर्ता स्वयं करें। कम-से-कम वे राहुलजी को इतना सम्मान प्रदान कर दूसरों की अवमानना न करें। परन्तु किसी बहस में ऐतिहासिक तथ्यों का इतना सूक्ष्म-भेद करने की प्रवृत्ति उनके लिए नैसर्गिक नहीं है, अतः संक्षेप में उनकी स्मृति को पुनः ताज़ा करने की जरूरत है। लगभग दो हजार वर्ष पूर्व समस्त पूर्वी भारत की साहित्यिक भाषा अनुमानतः मागधी प्राकृत थी और बिहार, बंगाल, उड़ीसा और आसाम आदि विभिन्न भूमि-खण्डों में मागधी अपभ्रंश बोली जाती थी, किन्तु स्थान-भेद के कारण इस बोली के अनेक रूपान्तर थे। वे मागधी प्राकृत की बोलियाँ थीं, स्वतन्त्र भाषाएँ नहीं; परन्तु अपने ऐतिहासिक विकास-काल में ये सारी बोलियाँ स्वतन्त्र भाषाएँ बन गईं—बल्कि मागधी अथवा बिहारी तीनों प्रथक भाषाओं (मैथिली, भोजपुरी, मागधी) में विभक्त होकर विकसित हुईं। यह शायद बहुत पुरानी बात है। अभी तीन सौ वर्ष ही बीते हैं (सन् १६०० के लगभग) जब गुजराती और राजस्थानी एक ही भाषा थी जिनकी साहित्यिक परम्पराएँ भी एक थीं। परन्तु इन श्रोतों-भी अन्तिम से ही गुजराती ने न केवल राजस्थानी से अपने को पृक्त कर लिया, वरन् आज उसका साहित्य अन्ध-उन्नत भाषाओं की तुलना में कम सम्पन्न नहीं है। उस समय किस साहित्यिक रूपा को पौधे का बीज बना राहुलजी को मिला था? राहुलजी के लेख से अनेक वर्ष पूर्व भाषाओं और संस्कृतियों के आधार पर अनेक प्रांतों में स्वतन्त्र भारत का पुनर्निर्माण करने का मिशन-वर्षागत मान्यता थी और इस सम्बन्ध में कांग्रेस के विभाग में ऐसे प्रांतों का नाम है जिनका अस्तित्व ब्रिटिश सरकार ने स्वीकार नहीं किया है। भाषा और संस्कृति के आधार पर राष्ट्र और महाकोमल प्रांतों का अस्तित्व स्वीकार करके गोत्रियत रक्त का बीजा पहलू कांग्रेस ने हमारे देश में आरोपित किया था राहुलजी ने? रोमा-प्रांत में पहले प्रत्येक शिक्षा नहीं दी जाती थी। कांग्रेस परिषदों ने प्रत्येक को शिक्षा का माध्यम बना कर प्रसार निर्धन देश पर एक भाषा और आद दी! राजस्थानी, मैथिली और बुन्देलखण्ड की आदि में जो जनपद आन्दोलन चल रहे हैं, वे राहुलजी के लेख से कई वर्ष पहले से।

अन्य राष्ट्रों पर दोषारोपण करना कि वे रूस का पोषा भारत में गाड़ना चाहते हैं, अनर्थाव है। राष्ट्रों ने अपने खेल में जातियों की समस्या, और विशेषकर सार्वजनिक शिक्षा के प्रति सोवियत रूस की नीति का उल्लेख करते हुए, केवल यह बताने की कोशिश की थी कि उसने हम सम्बन्ध में जिम नीति का अवलंब लिया है और उसके अनुसार जो प्रयोग किए हैं उनके परिणाम इतने अपूर्व हुए हैं कि भारत में इन समस्याओं का हल करने समय हम रूस के तन्त्रमन्त्री प्रयोगों की अवहेलना नहीं कर सकते। जनपद, जनशिक्षा और जनसंस्कृति के प्रेमी अपनी वृद्धि और आँखों पर पट्टी बांध कर नहीं चलते। वे जहाँ से भी रास्ता मील सकते हैं, मील कर न केवल अपने जान को बढ़ाते हैं, बरन् उससे अपने यहाँ की जटिल समस्याओं के हलको आसान बनाने की चेष्टा भी करते हैं। मगर हमारे ये द्विन्दी-मोमी जन-हित के विरुद्ध आँखों पर पट्टी बांध कर लाठी लिए जो सामने पड़ जाय, उसका सिर फोड़ते घूमना चाहते हैं, और अगर कोई इस पट्टी को ओर इशारा करे तो उसे बड़े दर्प से सोवियत रूस का अंधसमर्थक कहने का दुस्साहस करते हैं। स्वतन्त्र विकास की नीति का समर्थन करके यदि राष्ट्रों सोवियत रूस का पोषा भारत में रोप रहे हैं, तो उनके विरोधी भी राष्ट्रीय आन्दोलन की नीति और परम्परा के विरुद्ध मातृभाषाओं को मिटा कर उनके स्थान पर हिन्दी-साम्राज्य की स्थापना करने की नीति का समर्थन करके क्या इतिहास के कूड़े-खाने में निकाल कर जारशाही के रूस का पोषा भारत में रोपने की कोशिश नहीं कर रहे हैं? उस जारशाही के रूस का, जो लेनिन के शब्दों में 'भाषाओं का विशाल कारागार' था। विरोधी अपने दिलों को टटोल कर इस प्रश्न का उत्तर दें।

७ भातृभाषाओं को पृथक् विकास की स्वाधीनता देने का अर्थ होगा कि देश में पचासों छोटे-छोटे निर्बल राष्ट्र बन जायेंगे और आत्मरक्षा और आर्थिक-दृष्टि से वे बालकन के छोटे-छोटे राष्ट्रों की तरह दूसरों पर निर्भर रहेंगे। इससे निरन्तर गृह-कलह और फूट का उत्तेजना मिलती रहेगी। जो चाहेंगा देश को परतन्त्र बना लेगा।

शिक्षा, संस्कृति और साहित्य के प्रश्नों को लेकर जनपद आन्दोलन एक सांस्कृतिक आन्दोलन है। राजनीतिक नारे उसने नहीं लगाये। फिर भी उसके विरोधी हर तरफ से उस पर आक्रमण करना ही अपनी कूटनीति का चरम लक्ष्य समझते हैं। देश में कितने राष्ट्र होंगे, वे किसी संघ में मिलकर रहेंगे अथवा बिल्कुल अलग रहेंगे, इस तरह के प्रश्न जनपद आन्दोलन ने कभी नहीं उठाये। सांस्कृतिक क्षेत्र में ही उसने पूर्ण स्वाधीनता की माँग की है और जहाँ संभव लगा है, किसी एक भाषा के आधार पर पृथक् प्रान्त की भी माँग की है। यदि हिन्दी-क्षेत्रों तक ही जनपद-आन्दोलन को सीमित रख कर देखें, तो 'पचासों छोटे राष्ट्रों में देश बँट जायगा' इस तरह की आशंकाएँ उठाना देश के वर्तमान भूगोल की अनभिज्ञता का प्रदर्शन करना है। यदि दूण भर के लिए मान भी लिया जाय कि भद्रदेश का भाग मात्र हिन्दी ही रहे, तो भी उसके चारों ओर स्वतन्त्र और पृथक् भाषाओं की और उनके आधार पर नए राज्यों की एक संरचना बनी रहेगी, देश छोटे-छोटे भागों में तो बँट ही रहेगा। आसामी, नागली, अड़िया, जामल, तेङ्ग, कन्त, मलयालम,

मराठी, गुजराती, सिंधी, बलूची, पश्तो, काश्मीरी, नेपाली आदि भाषाओं और उनके राज्य तो पृथक् रहेंगे ही।

८. हिन्दी साहित्य सम्मेलन का इस बखड़े से क्या सम्बन्ध ?

जनपद आन्दोलन के विरुद्ध कुतर्कों का प्रपंच रचने के उपरान्त, अर्थात् साधारण हिन्दी प्रेमी के मन में घोर आशङ्काओं की कतारें खड़ी करके और उमकी स्वयं सोचने समझने की शक्ति को कुण्ठित बनाकर वे शिशुवत् सरलता में निष्पक्षता का झाड़भ्वर रचकर कहते हैं, "ये सब बातें तो हैं, पर साहित्य सम्मेलन को इस बखड़े में क्यों पड़ना चाहिए ?" ताकि साहित्य सम्मेलन के सामने जनपद आन्दोलन वाले अपनी माँग न रखें और इस प्रकार उनका आन्दोलन मध्यदेश के सबसे शक्तिशाली सांस्कृतिक-साहित्यिक आन्दोलन से दूर एकान्त में जा पड़े, और वे साहित्य सम्मेलन के मज से उसके विरुद्ध निर्दोष होकर फनवे निकालते रहे। परन्तु लगता है, जनपद आन्दोलन वालों की इच्छा इस धोखे में आने की नहीं है, और वे हिन्दी साहित्य सम्मेलन का दायन नहीं छोड़ना चाहते। हिन्दी साहित्य सम्मेलन ने हिन्दी (साहित्यिक नहीं बोली) को राष्ट्रभाषा पद पर पहुँचाने में सबसे बड़ा काम किया है और हिन्दी-परिदार को अन्य भाषाओं के क्षेत्र में भी राष्ट्रीय तथा सांस्कृतिक जागरण पैदा करने में उसका आभार सभी स्वीकार करते हैं। अतः समूचे मध्य देश की भाषाओं के प्रति सम्मेलन का दायित्व बहुत बड़ा है। उसे वह छोड़ कैसे सकता है ? और यदि आज कतिपय नामधारी हिन्दी-सेवियों के अफाड़ताड़व से भुलावे में आकर सम्मेलन स्वयं अपनी और व्यापक राष्ट्रीय आन्दोलन की जनवादी परम्पराओं को त्याग कर मातृभाषाओं के स्वतन्त्र विकास की आकांक्षा को अवांछनीय कहकर जयपुर में प्रस्ताव पास कर सकता है, तो कभी न्याय और जन हित का विचार करके वह मातृभाषाओं के आत्म-निर्णय के अधिकार को स्वीकार कर उदारता और दूर-दक्षिता का भी परिचय दे सकता है, और जनपदों की भाषा और संस्कृति के विकास में सहायक होकर समूचे मध्य देश के समान-सांस्कृतिक-उत्थान का नया शिलान्यास कर सकता है। सम्मेलन इस प्रश्न पर तटस्थ नहीं है, हो भी नहीं सकता। यदि जनपदों के बखड़े में सम्मेलन का सम्बन्ध न होना तो जयपुर का प्रस्ताव केवल इतना ही कहता कि मातृभाषाओं के आन्दोलन के प्रति सम्मेलन तटस्थ रहेगा। वह इन आन्दोलनों के कार्य-कार्याओं में केवल इतना अनुरोध करता है कि वे ऐसी प्रवृत्तियों को न उभारते हैं जो हिन्दी को राष्ट्रभाषा स्वीकार करने में इत्कार करें। दिल्ली, हरिद्वार और जयपुर के प्रस्तावों में यह सिद्ध है कि मातृभाषाओं-सम्बन्धी प्रश्न सम्मेलन का विचार-सीमा में आते हैं। किन्तु इस समय सम्मेलन का हस्त-क्षेप मातृभाषाओं के विरोध में हुआ, यह हमारे लिए गौरव की बात नहीं है। यह तो उसी प्रकार हुआ, जिस प्रकार गांधीजी आड इविङ्ग के पास-पड़ोसी गाँवों में गये पर अदल में मिला पत्थर।

जनपद आन्दोलन के विरोधियों के तर्कों का इतने विस्तार से उत्तर देने की आवश्यकता थी, क्योंकि वे अभी तक अज्ञान के सागर में भय और अज्ञानका ही नाव पर

वैठ डूब-उतरा रहे हैं और जनवाद की दिशा भूल गये हैं।

प्रगतिवादियों का दृष्टिकोण

जनपदीय भाषाओं के प्रश्न पर प्रगतिवादी विचारकों तथा साहित्यिकों का क्या दृष्टिकोण है, उनकी कार्यनीति का क्या स्वरूप है, अब इन प्रश्नों पर हमें गंभीरतापूर्वक विचार करना है।

प्रगतिवादी और राष्ट्रभाषा हिन्दी

इस रिपोर्ट के कतिपय शब्दों को तोड़ मरोड़कर जनपदीय भाषाओं के विरोधी अर्थ का अर्थ न करे और हमारे ऊपर कही यह भिथ्यारोप न लगाने लगे कि प्रगतिवादी हिन्दी को राष्ट्रभाषा पद में गिराने के लिए जनपदीय भाषाओं का पक्ष-समर्थन कर रहे हैं, इसलिए हमें इस सम्बन्ध में पुनः अपनी नीति की स्पष्ट घोषणा करनी चाहिए। हमारा निश्चित अंत है कि पूर्वी पञ्जाब, दिल्ली, मुबत-प्रान्त, राजस्थान, बिहार, मध्य-भारत, महाराष्ट्र, गुजरात, उड़ीसा, बङ्गाल, आसाम आदि मध्य-देश और पूर्वी भारत के प्रान्तों में, जहाँ की वर्तमान भाषाओं में संस्कृत के सहस्रों शब्द अपने तत्सम और तद्भव दोनों रूपों में प्रचलित हैं, जिसे के कारण उनमें एक साम्य स्थापित किया जा सकता है, हिन्दी (संस्कृत प्रधान साहित्यिक खड़ी बोली) को राष्ट्र-भाषा के रूप में स्वीकार करने का प्रयत्न जारी रहना चाहिए। एक प्रकार से इन विभिन्न भाषा-भाषी प्रदेशों में सर्वसाधारण के अन्तर हिन्दी राष्ट्रभाषा के रूप में प्रतिष्ठित हो चुकी है। सरकारी तौर पर भी उसे मनवाने का प्रयत्न करते रहना चाहिए। दक्षिण की द्राविड़ी भाषाएँ भी यदि हिन्दी की स्वीकार कर लें तो उन्हें प्रसन्नता होगी, परन्तु इसका अन्तिम निर्णय वहाँ के निवासी ही कर सकते हैं। यदि वे तमिल, तेलुगु, कन्नारी, मलयालम में से किसी एक को द्राविड़ क्षेत्रों की राष्ट्र-भाषा का पद देना चाहेंगे तो इससे उन्हें रोका नहीं जा सकेगा। पश्चिमी पञ्जाब, सिंध, बलोचिस्तान, सीमा-प्रान्त और काश्मीर आदि प्रदेशों में अन्तर-प्रान्तीय व्यवहार की भाषा, अर्थात् राष्ट्रभाषा भी हिन्दी (संस्कृत-प्रधान खड़ी बोली) ही हो, इस बात पर जोर देना हम उचित नहीं समझते। हमारा विचार है कि इन प्रदेशों में खड़ी बोली का उर्दू रूप ही अन्तर-प्रान्तीय व्यवहार की भाषा के लिये अधिक उपयुक्त होगा। इस प्रकार भावी भारतीय राष्ट्र-बंध का चाहे जो विधान हो, हमें अन्तोत्तवा कम-से-कम दो विशाल भूमिखण्डों के लिये अलग-अलग दो राष्ट्रभाषाएँ स्वीकार करनी पड़ेंगी।

एक समय था जब गांधीजी की तरह प्रगतिवादियों ने भी हिन्दी-उर्दू के भगड़ें बना अन्त करने के लिए एक सरल समाधान 'हिन्दुस्तानी' के रूप में प्रतिपादित किया था। परन्तु भाषाओं के विकास के इतिहास ने और गत दस वर्षों की राष्ट्रीय परिस्थितियों ने हमें इस प्रश्न पर गहराई से सोचने पर मजबूर कर दिया और हम अब इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि एक सामान्य राष्ट्रभाषा का उद्देश्य चाहे कितना ही उलाध्य क्यों न हो, वर्तमान परिस्थितियों में वह असम्भव है। न कोई नयी जाया कृत्रिम उपायों से गढ़ी जा

सकती है और न राजनीतिक वातावरण ही इस समय इसके पक्ष में है। अतः हिन्दी तथा उर्दू दोनों का सामान्य रूप तो सद्भावना के वातावरण में दोनों सांस्कृतिक धाराओं के स्वच्छन्द और स्वस्थ मेल से ही कहीं विकसित हो सकेगा।

इस स्पष्टीकरण से स्वतः सिद्ध है कि हिन्दी क्षेत्रों में यदि जनपदीय भाषाओं के प्रतिनिधि प्रतिक्रियावश जातीय उन्माद और पृथक्त्व की भावना से प्रेरित होकर हिन्दी को राष्ट्रभाषा पद से गिराने का प्रयत्न करेंगे, तो प्रगतिवादी उस प्रयत्न को अपना समर्थन कदापि नहीं देंगे। हमारा यह भी निश्चित मत है कि हिन्दी के जनपदीय क्षेत्रों तथा उस समस्त भूखण्ड में जहाँ की राष्ट्रभाषा हम हिन्दी को बनाना चाहते हैं, मातृभाषाओं के मान-नाश उच्च क्रमाग्रे में द्वितीय भाषा के रूप में हिन्दी का पढ़ाया जाना अनिवार्य होना चाहिए अन्तरराष्ट्रीय दृष्टिकोण और अधिक सुगम हो सके।

राष्ट्रभाषा के अनुकूल हिन्दी के साहित्य भण्डार को समृद्ध और गौरवशाली बनाने का दायित्व हम प्रगतिवादियों के ऊपर भी है। अपने अनुभव के आधार पर हम इनका तो निश्चित कह सकते हैं कि आधुनिक साहित्यिक हिन्दी की वर्णन और भाव प्रभावों की शक्ति, सामाजिक और आर्थिक जीवन के विविध क्षेत्रों में प्रयुक्त नाना प्रकार की उत्पादन व्यवस्था और निर्माणकी क्रियाओं का सजीव और साज्जोपाज्जु चित्रण करने की क्षमता आत्यन्तिक स्वरूप और श्रुती है। यही कारण है कि साधारण बोलचाल में पढ़े-लिखे नागरिक या तो भाव-प्रकानन के लिए मिनट-संस्कृत उदात्तों का आश्रय लेते हैं या फिर अङ्ग-देशी-हिन्दी गिरावट में ही निचली भाषा का प्रयोग करने में निम्नो भाषा का संश्लेषण कट हो जाता है और वह धिरूप और कृत्रिम होती जाती है। यह परिस्थिति सम्भोर है और हिन्दी-भाषा (साहित्यिक खड़ी बोली) में उपस्थित एक भूत-मातृ-की-वैतानकी-वैती है। इसके दो कारण हो सकते हैं, पहला तो यह कि मध्य-युग के उन जनपदों की भाषाओं के जहाँ की मातृभाषा खड़ी बोली नहीं है परन्तु साहित्यिक हिन्दी का वर्तमान रूप ने खड़ी बोली ही है और जिभाषयों में उसका ही प्रचलन है—द्वैतिक प्रभाव से धनाकर हिन्दी के राष्ट्रभाषा तथा साहित्यिक रूप को सर्वत्र एक स्टैण्डर्ड रूप देने की प्रवृत्ति हिन्दी की क्षमताओं को संकुचित करती जा रही है। स्थानीय प्रभावों ने अपना दानन बचाकर हर नयी क्रिया अथवा भाव की अभिव्यक्ति के लिये हिन्दी आज संस्कृत में शब्द उधार लेती है। धिरावट की यह प्रवृत्ति उसके प्रकृत विकास को रोक रही है। दूसरा कारण यह है कि हिन्दी कुछ जनपद की जिस खड़ी बोली का साहित्यिक रूप है, उससे उसका सम्बन्ध अत्यन्त शिथिल पड़ गया है, जिससे उसे पर्याप्त मात्रा में प्राप्त नहीं मिल पाता और उसकी प्रकृत शक्ति का विकास नहीं हो पा रहा। अपने को सक्षम और जीवित बनाये रखने के लिये उसे संस्कृत (हिन्दी की) फ़ारसी (उर्दू की) और अङ्ग-देशी (हिन्दी-उर्दू दोनों की) से अपनी सामर्थ्य में इतना अधिक उधार लेना पड़ रहा है कि उसे तत्सम शब्दों का अजीर्ण-सा हो गया है। अतः हम इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि जिस प्रकार आचार्य द्विवेदी-नाथ ने भाषा-आन्तिक द्वारा खड़ी बोली का साहित्यिक रूप स्थिर किया

गया था, उसी प्रकार उसमें नया अोज, सूक्ष्म और सजीव वर्णन और भावाभिव्यंजन की शक्ति लाने के लिये आज दूसरी क्रांति अनिवार्य हो गयी है। यह क्रांति हिन्दी को अपने जनपद के सर्वसाधारण की बोली के निकट ले जाने से ही सम्पन्न की जा सकती है। अतः हमारा विचार है कि डॉ० अग्रवाल की योजना के अनुसार कार्य करने के लिये सर्वप्रथम कुरु जनपद में ही खड़ी बोली के अध्ययन और खोज के केन्द्र स्थापित किये जायँ। साहित्य सम्मेलन की इतिहास, साहित्य और विज्ञान परिषदों को सम्मिलित रूप से इस महत् कार्य का भार तुरन्त उठा लेना चाहिए।

जनपद समस्या का समग्ररूप

(१) अखिल भारतीय

सम्पूर्णानन्द जी मध्यदेश के ३० जनपदों के नाम से ही विवेक और धैर्य खो बैठे। यदि सम्पूर्ण भारत को दृष्टि में रखकर राहुलजी ने जनपद समस्या पर विचार किया होता तो क्या परिणाम होता, हम अनुमान लगाने में असमर्थ हैं। परन्तु हम अपने सुविशाल देश के संदर्भ में ही मध्यदेश की जनपदीय भाषाओं के प्रश्न का समाधान खोजना चाहते हैं।

ग्रियर्सन कृत लिङ्गिस्टिक सर्वे ऑफ इण्डिया के अनुसार समूचे भारतवर्ष में १७६ पृथक् भाषाएँ और ५४४ उनकी बोलियाँ हैं। बोलियों को इस प्रसंग में लाना अनावश्यक है, क्योंकि वे इन्हीं १७६ भाषाओं की बोलियाँ हैं, उनका अपनी भाषा के अतिरिक्त कोई पृथक् अस्तित्व नहीं माना जाता, यद्यपि अनेक बोलियाँ प्राचीन साहित्य और विकास की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं और वे कालान्तर में कभी भी पृथक् भाषाएँ बन सकती हैं। इस प्रकार ये १७६ भाषाएँ भारतीय भाषाओं के चार बड़े भाषा-कुलों की हैं—तिब्बती-चीनी, आस्ट्री, द्राविडी और हिन्द-ईरानी।

तिब्बती-चीनी-कुल—डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी के कथनानुसार भारत की एक ही उनाड़ी भाषाओं में से एक ही मोलह गो तिब्बती-चीनी-कुल की है। ये भाषाएँ आन्ध्र के उत्तरी और पूर्वी भाग, नेपाल के थोड़े से भाग और हिमालय के गंगरी हिस्सों में बोली जाती हैं। डॉ० चटर्जी के अनुसार इनके बोलने वालों की संख्या कुल चालीस लाख के लगभग है। डॉ० बाबूराम सक्सेना इस समस्या को डेढ़ करोड़ से ऊपर बताने हैं। इस कुल की चार प्रमुख भाषाएँ हैं; मनीपुरी—(तीन लाख बोलने हजार), लुशी—(साठ हजार), बोदो जाति की भाषा गारो—(दो लाख तीस हजार) और नेपाल की नेवारी—(संख्या अज्ञान)। नेवारी और मनीपुरी में लिखित साहित्य भी मिलना है और मनीपुरी, लुशी और गारो को कलकत्ता विश्वविद्यालय ने 'छोटी भाषाओं' के रूप में पाठ्यक्रम में स्थान दिया है।

आस्ट्री-कुल—आस्ट्री कुल की भाषाएँ तीन वर्गों में विभक्त हैं—(१) मुंडा अथवा कोल जिराके अन्तर्गत निम्न भाषाएँ हैं—संथाली—(पच्चीस लाख), मुंडारी—(छः लाख पचास हजार), हो—(चार लाख पचास हजार), कुर्कू—(एक लाख साठ

हजार), सर्वर—(एक लाख सत्तानवे हजार) और गडाबा—(चवालीस हजार) । (२) आसाम की खासी—(दो लाख चौतीस हजार) और (३) निकोबारी—(दस हजार) । इनके बोलने वाले छोटा नागपुर, मध्यभारत, उड़ीसा, मद्रास, पश्चिमी बङ्गाल, और बिहार के जंगलों से लेकर शिपला पहाड़ी तक हिमालय की तराई में बिखरे मिलते हैं । खासी के बोलने वाले आसाम की पहाड़ियों पर मिलते हैं । कलकत्ता विश्वविद्यालय ने खासी और सन्थाली को 'छोटी भाषाओं' के रूप में अपने पाठ्यक्रम में स्थान दिया है । भाषाओं के बोलने वालों की संख्या लगभग तिरपन लाख है । उनमें लिखित साहित्य नहीं मिलता, और न कोई प्रचलित लिपि ही है । लोक गीत और वाताएँ ही केवल मिलती हैं ।

द्राविडी-कुल—इस कुल में चौदह भाषाएँ हैं, जिनमें से चार तो उच्चकोटि की साहित्यिक भाषाएँ हैं—तेलुगु—(दो करोड़ साठ लाख), कन्नड़ी—(एक करोड़ दस लाख), तामिल—(दो करोड़ + सिंहल द्वीपग बीस लाख) और मलयालम—(नव्वे लाख) । इनके अतिरिक्त मध्यप्रान्त, हैदराबाद रियासत और मद्रास में तुलु—(एक लाख बावन हजार), कोडगु—(पैंतालीस हजार), टोडा—(छः सौ) और गोंडी—(अठारह लाख पैंसठ हजार), उड़ीसा प्रान्त में कुई—(धा कन्धी, पाँच लाख छियासी हजार); बिहार और उड़ीसा प्रान्तों में कुख—(दस लाख अड़तीस हजार), राजमहल की पहाड़ियों में माटो—(इकहत्तर हजार) और बलूचिस्तान में बाहुई—(दो लाख सात हजार) आदि द्राविडी परिवार की पिछड़ी भाषाएँ हैं जिनमें लिखित साहित्य नहीं मिलता । कुल मिलाकर द्राविडी भाषाओं के बोलने वाले भाषन में सात करोड़ पच्चीस लाख के लगभग हैं ।

हिन्दी-ईरानी शाखा—हिन्द-ईरानी शाखा को तीन उपशाखाओं में बाँटना आवश्यक है :

(१) ईरानी जिसकी दो भाषाएँ पश्तो (सोलह लाख) और बलोची (छः लाख अष्टादस हजार) हैं ।

(२) दर्दी, जिनकी काश्मीरी (पंद्रह लाख), शीना (अड़सठ हजार), खोबारी, वासगली और पसाई आदि काश्मीर के नुनूर पहाड़ी इलाकों की छोटी-छोटी भाषाएँ हैं; और

(३) भारतीय-आर्य जिनके अन्तर्गत लहँधी या पश्चिमी-पंजाबी (छियासी लाख), सिन्धी (चालीस लाख), सराठी (दो करोड़ नौ लाख), उड़िया (एक करोड़ बारह लाख), बंगाली (पाँच करोड़ पैंतीस लाख), आसामी (बीस लाख), मैथिली (एक करोड़), मगही (पैंसठ लाख), भोजपुरिया (दो करोड़ पाँच लाख), कोसली या पूर्वी-हिन्दी जिसमें भवधी, बघेली और छत्तीसगढ़ी (दो करोड़ पच्चीस लाख), सम्मिलित हैं, पश्चिमी-हिन्दी—हिन्दी-उर्दू सम्मिलित खड़ी बोली, बाँगुर, ब्रजभाषा, कन्नौजी और बुन्देली (चार करोड़ दस लाख), पूर्वी-पंजाबी (एक करोड़ पंचवन लाख), रजस्थानी—जारी बोलियों को सम्मिलित करके (एक करोड़ उन्तालीस लाख); भोजी (बीस लाख) ।

गुजराती (एक करोड़ दस लाख), पूर्वी-पहाड़ी या नेपाली (साठ लाख), मध्य-पहाड़ी-गढ़वाली और कुमाऊँनी (दस लाख) और पश्चिमी-पहाड़ी (तीस लाख) हैं। हिन्द-ईरानी शाखा की भाषाओं को बोलने वालों की संख्या भारत में लगभग पच्चीस करोड़ पिचहतर लाख है^१।

अपने देश की विभिन्न भाषाओं पर जब हम विहङ्गम दृष्टि डालकर देखते हैं तो हमें एक विचित्र रहस्य पर प्रकाश पड़ता दीखता है।

तिब्बती-चीनी कुल की एक-सौ सोलह भाषाओं के चात्तीस लाख अथवा डेढ़ करोड़ बोलने वाले असभ्य ही समझे जाते हैं। उनको अपनी मातृभाषाओं में शिक्षा पाने का अधिकार नहीं है। अर्थात् उनमें अशिक्षा निन्यानवे फीसदी है। दूसरे प्रान्तों के लोगों से व्यवहार रखने के लिए उन्होंने बंगाली, आसामी या नेपाली सीख ली है, जिसके द्वारा वे सभ्य भारत के अफसरों, ठेकेदारों या बावुओं के हुकमों को समझ जाते हैं या बनिधे की दूकान से जरूरत की चीजें खरीद लाते हैं।

आस्ट्री कुल की आठ-नी भाषाओं को बोलने वाली जातियाँ भी—जिनकी संख्या साढ़े तिरपन लाख है—असभ्य समझी जाती हैं, अतः उनको भी अपनी मातृभाषाओं में शिक्षा पाने का अधिकार नहीं है। अशिक्षा उनमें भी निन्यानवे फीसदी से ज्यादा है। उनका भाग्य भी तिब्बती-चीनी भाषाओं को बोलने वाली जातियों से किसी प्रकार उत्तम नहीं है।

द्राविड़ी कुल की चौदह भाषाओं में से चार भाषाओं में ही साहित्य-शिक्षा का प्रबन्ध है। बाकी इस भाषाओं के लगभग पैंतालीस लाख बोलने वालों के लिए यदि शिक्षा की कोई व्यवस्था है तो विजातीय भाषाओं में ही। अशिक्षा उनमें भी ९५ फीसदी से अधिक ही है। उस पर इन उपेक्षित भाषाओं में गोंडी, कुख, कुई, या ब्राहुई काफी बड़े जनपदों की भाषाएँ हैं।

हिन्द-ईरानी शाखा की लगभग पच्चीस भाषाओं में न केवल आठ भाषाओं में ही शिक्षा का प्रबन्ध है। इन भाषाओं के अतिरिक्त दस भाषाओं और चार बड़ी उप-भाषाओं के—जिनमें प्राचीन साहित्य प्रचुर मात्रा में मिलता है—बोलने वाले लगभग पन्द्रह करोड़ अशिक्षी लाख व्यक्तियों को अपनी मातृभाषा में शिक्षा पाने में वंचित रखा गया है। उल्लेखनीय बात केवल इतनी है कि इस अभागी पन्द्रह करोड़ अशिक्षी लाख जनता को यदि शिक्षा पाने की लालसा होती है तो उसे हिन्दी (साहित्यिक सड़ी बोली) अथवा उर्दू आदि विजातीय भाषाओं द्वारा शिक्षा ग्रहण करनी पड़ती है। लगभग पिचासी फीसदी हिन्द-ईरानी शाखा के भाषा-धरों के निवासी भी अनपढ़ हैं। किन्हीं-किन्हीं क्षेत्रों में, जैसे काश्मीर, पश्चिमी पंजाब, बजोबिस्तान, पहाड़ी प्रदेश आदि में तो अशिक्षा-पिचानवे फीसदी तक व्याप्त है।

१ यह लिग्विस्टिक सर्वे ऑफ इण्डिया १९३१ के आधार पर दी संख्याएँ हैं।

भारत की एक सौ उन्नासी भाषाओं में से केवल बारह भाषाएँ ही शिक्षा का माध्यम हैं। ये बारह भाषाएँ लगभग सत्रह करोड़ अठ्ठाईस लाख जनता की मातृभाषा हैं। भारतीय भाषाओं के चार बड़े कुलों की अन्य एक-सौ-बावन भाषाओं को अपने-अपने क्षेत्रों में शिक्षा का माध्यम बनने का अधिकार नहीं है। इन एक-सौ-बावन भाषाओं को बोलने वाली लगभग सत्रह करोड़ इक्कीस लाख जनता विजातीय भाषाओं में ही शिक्षा पा सकती है। लगभग एक वर्जन से अधिक और भाषाएँ हैं जो भारतीय भाषाओं के चार बड़े कुलों से बाहर की हैं और उनके बोलने वालों की संख्या यद्यपि नगण्य है परन्तु वे भी अपनी मातृभाषाओं में शिक्षा पाने से वञ्चित हैं।

अकेली खड़ी बोली (हिन्दी-उर्दू) ने लगभग पन्त्रह करोड़ बयासी लाख व्यक्तियों को अपनी मातृभाषाओं में शिक्षा पाने से वञ्चित कर रखा है। इससे सिद्ध है कि भारत भी 'भाषाओं का विशाल कारागार' है।

जब हम इन संख्याओं पर दृष्टि डालते हैं और अपने देश की शिक्षा और सांस्कृतिक हीनता पर गौर करते हैं, तो अनायास ही लज्जा से हमारा मस्तक झुक जाता है। विदेशी-शासन का उद्देश्य कभी सार्वजनिक शिक्षा और प्रत्येक जाति की सांस्कृतिक उन्नति नहीं हो सकता था, उसका उद्देश्य तो अपने चान्चन-कार्य के लिए कुछ लोगों को शिक्षित करके देश की बाकी जनता को असम्य और अर्थ-सम्य अवस्था में ही पड़े रहने देना ही सकता था। उसी का यह परिणाम है कि हमारी स्थिति इतनी दयनीय है कि देश की कम-से-कम आधे दर्जन ऐसी भाषाएँ भी, जिनके बोलनेवालों की संख्या ईरानी, तुर्की, बर्मी, यूनानी आदि अनेक स्वतंत्र देशों की भाषाओं से ज्यादा है और जिनमें गौरवशाली प्राचीन-माहित्य भी झोड़ू है, उपेक्षित पड़ी रहें, छोटी-छोटी भाषाओं की तो बात जाने दीजिए। हमारे राष्ट्रीय आन्दोलन में इस स्थिति को कभी गलाघ्य नहीं समझा और उन्में राईव इस बात पर जोर दिया कि देश की पिछड़ी और अनुन्नत भाषाओं, संस्कृतियों और जातियों को शिक्षित, सम्य और उन्नत बनाने के लिए उनके स्वाभाविक विकास की समस्त सुविधाएँ प्रदान की जायें। यह हमारे राष्ट्रीय आन्दोलन की गौरवशाली, जनवादी परम्परा है। इसे ध्यान में रखकर ही जनवाद आन्दोलन की वांछनीयता और अवाञ्छनीयता का निर्णय करना चाहिए।

एक बात और। जनपदीय भाषाओं का प्रश्न केवल हिन्दी-क्षेत्रों अथवा मध्य-देश की भाषाओं तक ही सीमित नहीं है। यह एक अखिल भारतीय प्रश्न भी है। हम अभी बताने

१. स्वतंत्रता प्राप्त के बाद यह आशा की जाती थी कि राष्ट्रीय आन्दोलन की इस परम्परा का अनुसरण करके देश को पिछड़ी अथवा अधिकारवंचित भाषाओं के साथ सम-चित्त न्याय होगा, किन्तु संविधान में केवल १४ बड़ी भाषाओं को ही स्वीकृति दी गई है, यद्यपि अपनी मातृभाषा में शिक्षा प्राप्त करने का सामान्य अधिकार हर नागरिक के लिए सिद्धान्तता स्वीकार किया गया है।

चुके हैं कि तिब्बती-चीनी कुल की भाषाओं के लगभग एक सौ सोलह जनपद, आस्ट्री कुल की भाषाओं के आठ-नौ जनपद, द्राविड़ कुल की भाषाओं के लगभग दस जनपद और हिन्दी-ईरानी शाखा की भाषाओं के लगभग सोलह से लेकर बीस जनपद साम्राज्यवादी शासन की दुर्नीति के निरुपाय शिकार बने हैं, उनके आत्म-विकास के सारे द्वार बन्द हैं। परन्तु जहाँ-जहाँ राष्ट्रीय आन्दोलन की प्रकाश-रेखाएँ पहुँच गई हैं, और जो जनपद अपने प्राचीन गौरव के इतिहास को एकदम विस्मृत नहीं कर पाये हैं, उनमें जाग्रति के चिह्न प्रकट होने लगे हैं। अहिन्दी भाषा क्षेत्रों में भी जनपद-आन्दोलन मुखर हो उठा है। पस्तो, आंध्री (तेलुगु), उडिया, असाभी आदि के आन्दोलनों के विषय में हम अनभिज्ञ नहीं हैं। काश्मीरी सिंधी, पंजाबी आदि में जनपद-चेतना फूट निकली है।

जो भाषाएँ साम्राज्यवादी शासन की आवश्यकताओं के फलस्वरूप प्रोत्साहन पाकर तथा राष्ट्रीय आन्दोलन द्वारा उत्पन्न की हुई चेतना की वाहन बनकर अपेक्षाकृत उन्नत और साहित्य-सम्पन्न हो गई हैं, उनका ही यह कर्तव्य हो जाता है कि वे अपनी निर्बोध, छोटी बहनों को अपने-अपने क्षेत्रों में सहारा देकर ऊपर उठाएँ, उनके लिए स्वतन्त्र विकास के द्वार खोलें। यह बड़ी भाषाओं का जनवादी कर्तव्य है और इस कर्तव्य का पालन अखिल भारत में सर्वत्र करना अपेक्षित और अनिवार्य है। साम्राज्यवाद ने देश को भाषाओं और संस्कृतियों और इस प्रकार जातियों का जो 'त्रिजाल कारागार' बना रखा है, उसकी शृंखलाओं को तोड़ने में यदि संशय भाषाओं और जातियों सहयोग नहीं देगी तो इसका अर्थ होगा कि वे भी साम्राज्यवादी नीति को ही स्वतन्त्र भारत में भी जारी रखना चाहती हैं। अल्पसंख्यक जातियों की भाषा-संस्कृति को मिटाकर उन्हें हम गुलाम ही बनाये रख सकते हैं, उन्नति के पथ पर अग्रसर कर अपने बराबर नहीं बना सकते। जो लोग इसे ही वाञ्छनीय समझते हैं वे वास्तव में जयपुर-समोहन के अदमर पर राष्ट्रभाषा परिषद् के सभापति श्री कन्हैयालाल मुन्शी के शब्दों में 'भाषा का साम्राज्यवाद स्थापित करने का दुःस्वप्न' देख रहे हैं। अन्तिम भारत में जनपदीय भाषाओं और संस्कृतियों का प्रश्न किस प्रकार हल किया जाय, इसके लिए रोचिधत्त कस की जातीय समस्याओं के प्रति व्यवहृत नीति का अन्वयन उपयोगी होगा। परन्तु चूँकि जनपद आन्दोलन के विरोधी, जिनमें समाजवादी-गांधीवादी दोनों शामिल हैं, सोवियत रूस के नाम से ही भड़क उठते हैं, हम यहाँ उसका उल्लेख नहीं करेंगे। यहाँ हमें जनपद समस्या के अखिल भारतीय समग्र रूप पर विह्वलम दृष्टि डालकर पुनः हिन्दी क्षेत्रों तथा मध्य-देश की जनपद-समस्या का समाधान ढूँढ़ने तक ही अपने प्रयत्नों को सीमित रखना चाहिए, क्योंकि हमारे कार्यक्षेत्र की सीमा में मध्यदेश ही आता है। अहिन्दी-प्रान्तों के लोग अपने-अपने यहाँ इस समस्या का हल स्वयं अपने अनुभव और जनवादी विचारधारा के आधार पर कर लेंगे, ऐसा हमारा विश्वास है।

मध्य-देशीय जनपद-समस्या

मध्य-देश से तात्पर्य बिहार, संयुक्त-प्रान्त, हिन्दी मध्य-प्रान्त, मध्य-भारत, हिमाचल

के पहाड़ी प्रान्त तथा 'पंजाब' से है। इसमें से हम पंजाब की लहँदी और पंजाबी भाषाओं के दोनों को निकाल सकते हैं। केवल पूर्वी पंजाब की बांगरू बोली के क्षेत्र को ही मध्य-देश में सम्मिलित करना अपेक्षित है। लहँदी के छियासी लाख बोलनेवाले प्रायः मुसलमान हैं। अब उन्होंने अपनी 'लेडा' लिपि को छोड़कर फ़ारसी लिपि का प्रयोग शुरू किया है। पंजाबी के एक करोड़ उनतालीस लाख बोलनेवाले अब दो लिपियों का प्रयोग करते हैं, पश्चिम में फ़ारसी लिपि का और मध्य-पूरव के सिख गुरुमुखी लिपि का। जम्मू की डोगरी बोली भी पंजाबी के अन्तर्गत है।

राजस्थान की भीली और बिहार के सथाल परगना की सथाली आदि आस्ट्रो-कुल की भाषाओं की भी हम मध्य-देश की भाषाओं में गिनती न करेंगे। भीली, सथाली आदि के बोलनेवालों को अपनी ही भाषाओं में शिक्षा देनी होगी। उनकी लिपियाँ भी बनानी होंगी। उन्हें केवल हिन्दी गिनाने में काम न चलेगा।

पंजाब हम पहले कह चुके हैं, भाषा-शास्त्री समूचे मध्य-देश की एकमात्र भाषा हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) है, ऐसा नहीं स्वीकार करते। केवल साधारण व्यवहार में ही हिन्दी शब्द से लोग इतने व्यापक अर्थ लगाते हैं। इसी कारण जब जनपदीय भाषाओं का प्रश्न उठता है तब आग्रह और दुराग्रह भाषा-शास्त्रीय दृष्टि का स्थान ले लेता है।

अंग्रेजी शासन ने वर्तमान प्रान्तों की सीमाएँ भाषाओं के आधार पर नहीं रखीं। किंग्म भी नई व्यवस्था के अन्दर वर्तमान अर्द्धभाषाओं को दूर करके नई सीमाएँ निर्धारित करनी पड़ेगी। नई सीमाएँ तथा होगी और वे जनपदीय भाषाओं को अत्यन्त विकास की सुविधा प्रदान करने की दृष्टि से बनाई जायेंगी अथवा हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) के अनसंख्या बला की और इस बनाने की दृष्टि से निर्धारित की जायेंगी, इनका निर्णय तो लक्ष्मीनारायण जन्मद-आन्दोलन की जड़ित और राष्ट्र-राज्य के कर्णधारों की स्वाय-भावना पर ही निर्भर करेगा। डॉक्टर धीरेन्द्र वर्मा का बहुत दिनों से स्वप्न रहा है कि समूचे मध्य-देश का नई व्यवस्था में एक महाप्रान्त बना दिया जाय, क्योंकि इस विंगल प्रदेश में साहित्यिक खड़ी बोली (हिन्दी-उर्दू) ही साहित्य की भाषा है। उनके स्वप्न में लहँदी जनपदी भी सम्मिलित हैं। हम इस प्रश्न पर कोई मत प्रकट करना अनावश्यक समझते हैं। सर्वप्रथम हमारा उद्देश्य जनपदीय भाषाओं की वस्तुस्थिति समझ कर जनपद-आन्दोलन का पूरा परिचय पाना है ताकि अपना दृष्टिकोण स्थिर करते समय मध्य-देश की जनपदीय समस्या अपने रूप में हमारे सामने स्पष्ट हो।

मध्यदेश की भाषाओं और उनके जनपद आन्दोलनों पर एक बार निकट से दृष्टि डालें :

राजस्थानी—राजस्थानी शौरसेनी प्राकृत के नागर अपभ्रंश की भाषा है। यह पश्चिमी हिन्दी (खड़ी बोली, ब्रज, बुन्देली, बांगरू) की अपेक्षा गुजराती के अधिक निकट है। एक समय राजस्थानी समस्त मध्यदेश की साहित्यिक भाषा रह चुकी है और राजस्थान का प्राचीन चारण, जैन, सन्त और लोक-साहित्य—गद्य और पद्य दोनों में—फ़ारसी बड़ा है।

आधुनिक साहित्य भी उसमें न्यूनाधिक मात्रा में उत्पन्न होने लगा है। परन्तु समस्त राजस्थान की साहित्यिक भाषा का एक ही रूप नहीं है। राजस्थानी के चार रूप प्रचलित हैं :

- (१) मेवाती—अलवर राज्य और देहली के दक्षिण में गुड़गाँव के आस-पास की बोली;
- (२) मालवी—मालवा प्रदेश अर्थात् इन्दौर राज्य में प्रचलित बोली;
- (३) जयपुरी-हाड़ोती—जयपुर, कोटा, बूंदी राज्यों में प्रचलित बोली;
- (४) मारवाड़ी-मेवाड़ी—जोधपुर, बीकानेर, जैलसमेर तथा उदयपुर राज्यों की बोली।

राजस्थानी के कुल बोलनेवाले एक करोड़ उस्तालीस लाख से अधिक हैं। श्रीर राजस्थान का क्षेत्रफल लगभग डेढ़-लाख वर्गमील है। भारत के बम्बई, पञ्जाब, बंगाल आदि प्रान्तों अथवा इंग्लैण्ड, आयरलैंड, रूमानिया, ग्रीस, नार्वे, फिन्लैंड, जापान आदि देशों से राजस्थान का क्षेत्रफल बड़ा है। राजस्थान सदियों से अनेक देशी राज्यों में बँटा रहा है, अतः आश्चर्य की बात नहीं है कि राजस्थानी का कोई एक ही साहित्यिक रूप विकसित नहीं हो पाया है। राजस्थानी-आन्दोलन के नेताओं को पूरी आशा है कि यदि राजस्थानी को स्वतन्त्र विकास की सुविधा दी गयी तो वे निकट भविष्य में ही राजस्थानी का एक सर्वसम्मत रूप निखार लेंगे। इसके मार्ग में कई बाधाएँ हैं। पहली तो यह कि जब तक देशी नरेश रहेंगे, वे समूचे राजस्थान को एक भाँगा के सूत्र में नखने के मार्ग में अग्रगोष्ठ बने रहेंगे। दूसरे स्वयं सदियों से पृथक् राज्यों में देशी जनता अभिन्न धार्मिक-नाभाजिक इकाइयों में विभाजित रही है और उसकी अलग-अलग जातीयता का विकास होता गया है। अतः बिल्कुल सम्भव है कि देशी नरेशों से मुक्ति पाकर मेवाती, मालवी, जयपुरी और मारवाड़ी अपने-अपने क्षेत्रों में स्वतन्त्र भाषाएँ बनने का प्रयत्न करें और अपनी पृथक् जातीयता को सुरक्षित रखना ही आवश्यक समझें। इस प्रकार अग्रगंथ नहीं है कि राजस्थानी के एक संयुक्त साहित्यिक भाषा बनने के पूर्व ही उसके वर्तमान चारों रूप स्वतन्त्र विकास कर जायें। यह अनिवार्य नहीं है कि वे भाषा-जातीय दृष्टि से पृथक् भाषा पदवाच्य हों तथा अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बना सकें। गुजराती लोग सौ वर्ष पूर्व राजस्थान की ही बोली थी, परन्तु आज एक स्वतन्त्र भाषा है। राजस्थानी के जनपद-आन्दोलन के नेता भी सोचते हैं कि 'प्रारम्भ में सभी बोलियों में एकरा होगी। धीरे-धीरे या तो कोई एक बोली साहित्य की भाषा बन जायगी या सबका मिश्रण होकर साहित्य की भाषा का निर्माण होगा।' अभी इस विषय में निश्चितरूपेण कुछ कहना दुस्ताहम होगा, परन्तु राजस्थानी के नेताओं को इस संभावना की ओर भी ध्यान रखना होगा। राजस्थान में मातृभाषा आन्दोलन बहुत व्यापक है और जोधपुर, बीकानेर, उदयपुर, जयपुर, इन्दौर आदि इस आन्दोलन के केन्द्र बन गये हैं। राजस्थानी अपनी मातृभाषा की अवहेलना से विन्न है, इसका उदाहरण मारवाड़ी की इस व्यंग्योक्ति में मिलता है :

‘अगर-मगर’ के सोरह आने ‘डकड़े-निकड़े’ वार ।

‘अठे-कठे’ के अठह्रिज आने ‘भूँछे’ पड़सा चार ।

अर्थात् राजस्थान में जहाँ हिन्दी-उर्दू की कीमत सोलह आने और मराठी की बारह आने है, वहाँ मारवाड़ी की कीमत उसी के देश में आठ आने है ।

राजस्थानी स्वतन्त्र भारत में अपना अलग राज्य बनाना चाहेंगे अथवा वे मध्य-देश के संयुक्त राज्य में सम्मिलित होना चाहेंगे, इसका निर्णय वे स्वयं करेंगे। डॉ० धीरेन्द्र वर्मा के स्वप्न को वही सफल अथवा विफल बना सकते हैं। ऊपर से, राष्ट्रसंघ की ओर से, उन पर कोई व्यवस्था नहीं लादी जा सकेगी ।

मैथिली—सागधी अपभ्रंश की भाषा है, और अपनी उत्पत्ति के कारण बंगाली, उड़िया, आसामी से अधिक मिलती है। मैथिली दरभंगा के आस-पास के जनपद की भाषा है। बोलने वालों की संख्या एक करोड़ है, लिपि मैथिली है जो प्राचीन नागरी से निकली है। प्राचीन साहित्य उच्च-कोटि का है। विद्यापति दूनी भाषा के कवि थे। मैथिली साहित्य परिपक्व है, जिमकी ओर में परीक्षाएँ होती हैं, परन्तु वह शिक्षा का माध्यम नहीं बनायी गयी है, यद्यपि उसके लिए आन्दोलन किया जा रहा है। मैथिली का जनपद आन्दोलन भी काफी संगठित और गंजरे है। मैथिली का आधुनिक काव्य-साहित्य भी उत्तम है। दरभंगा में मिथिला मिहिर और मुक्तानपुर में तिरहुत समाचार मैथिली में निकलते हैं। डॉ० जयकान्त मिश्र ने डॉ० धीरेन्द्र वर्मा को उन्नत देने हुए अगस्त १९४४ में लीडर में लिखा था कि मिथिला कला मध्यदेश का अंग नहीं रहा है।

भगही—पटना और गया केन्द्रों के आस-पास की भाषा भगही भी सागधी अपभ्रंश के उत्पन्न हुई है। उसके बोलने वालों की संख्या पंद्रह लाख है। जगही में प्राचीन साहित्य नहीं के बराबर है और आधुनिक साहित्य भी नहीं है। इस भाषा-क्षेत्र में जनपद आन्दोलन अभी तक नहीं पैदा हुआ। एक प्रकार से बिहार की भाषाओं में सबसे पिछड़ा यही जनपद है।

डॉ० सुनील कुमार चटर्जी का कथन है कि मैथिली और भगही का भोजपुरी के साथ एक कोष्ठ में रखकर तीनों को एक ‘बिहारी’ भाषा के अन्तर्गत रख देना गलत है, क्योंकि भगही और मैथिली सागधी-अपभ्रंश से निकली हैं और उनका हिन्दी से कोई सम्बन्ध नहीं है, परन्तु भोजपुरी अर्धसागधी से निकली है और कोसली के वह अधिक निकट है।

भोजपुरी—बिहार के शाहाबाद, आरा, बन्धारन और सारन जिलों में तथा संयुक्त प्रान्त की गोरखपुर और बनारस कमिश्नरियों में भोजपुरी भाषा बोली जाती है। बोलने वालों की संख्या दो करोड़ पान्न लाख है। इसमें कासिका, मल्लिका, ब्रजिका आदि भोजपुरी की बोलियाँ हैं। भोजपुरी भी अन्य बिहारी भाषाओं के समान ही हिन्दी से विकसित पृथक् भाषा है। जब इस भाषा क्षेत्र में जनपद चेतना काकी व्याप्त हो गयी है और यद्यपि भोजपुरी की अभी कोई साहित्य परिषद नहीं बनी है, और न उसमें पत्र-पत्रिकाएँ ही निकलती हैं, फिर भी भोजपुरी के लिए आन्दोलन शुरू हो गया है, भोजपुरी के लोक-

गीतों के संग्रह प्रकाशित हो रहे हैं और भोजपुरी का व्याकरण लिखा जा रहा है।

पहाड़ी भाषाएँ—पूर्वी पहाड़ी, नेपाली—नेपाल की भाषा को नेपाली, पर्वतिया, गोरखाली या खसकुुरा कहते हैं। बोलने वालों की संख्या लगभग ६० लाख है। नेपाल राज्य में सर्वत्र नेपाली ही नहीं बोली जाती, मुख्यतः यह काठमांडू घाटी की भाषा है। वैसे लिम्बूती-चीकी कुल की अनेक भाषाएँ नेपाल में प्रचलित हैं, जिनमें 'नेवारी' सबसे प्रमुख है। नेपाली देवनागरी लिपि में ही लिखी जाती है। इधर सी बर्षों में डममें साहित्य भी पैदा होने लगा है, और यह नेपाल राज्य की राजभाषा भी है। पहाड़ी भाषाएँ राजस्थानी से अधिक भिलती-जुलती हैं, हिन्दी से कम।

मध्य-पहाड़ी—मध्य-पहाड़ी के दो मुख्य भेद हैं :

(१) कुमाउँनी, जो अलमोड़ा नैनीताल के प्रदेश में बोली जाती है। इसमें थोड़ा सा साहित्य है। कवि मुमित्रानन्दन पन्त की मातृभाषा कुमाउँनी ही है। कुमाउँनी में गत तीस वर्षों से जनपद आन्दोलन भी चल रहा है, यद्यपि यह आन्दोलन कभी बहुत प्रबल नहीं हो पाया।

(२) गढ़वाली, जो गढ़वाल राज्य तथा भूसुरी के निकट पहाड़ी प्रदेश में बोली जाती है। इसमें विशेष साहित्य नहीं है।

ये दोनों बोलियाँ देवनागरी लिपि में ही लिखी जाती हैं। गढ़वालियों में जातीय-चेतना तीव्रता से फैल रही है और यद्यपि अभी गढ़वाली में नियमित रूप से जनपद आन्दोलन का सूत्रपात नहीं हुआ है, तथापि इलाहाबाद, लखनऊ, और लाहौर आदि शहरों में गढ़वाली साहित्य परिषदों की स्थापना उनकी जातीय चेतना की शक्ति की सूचक है। गढ़वाली की उन्नति के प्रयत्न शुरू ही गये हैं। प्रो० चन्देयप्रसाद नौटियाल गढ़वाली का कोप तैयार कर रहे हैं, शालिग्राम वैष्णव ने नागरी प्रचारिणी सभा में गढ़वाली पखावों (कहावतों) का संग्रह निकाला है।

(३) पश्चिमी-पहाड़ी—पश्चिमी-पहाड़ी लगभग तीस बोलियों का एक समूह है। उनका कोई सर्वमान्य मुख्य रूप नहीं है। शिमला के निकटवर्ती प्रदेश में इनके लगभग बीस लाख बोलनेवाले पहाड़ों पर फैले हुए हैं। मुख्य बोलियाँ, मधुवन-प्रान्त के जौनसार-बाबर प्रदेश की जौनसारी, शिमला पहाड़ की पयोथली, कूलू प्रदेश की कुलुई और चंबा राज्य की चंबाली हैं। चंबाली को छोड़कर ये सभी बोलियाँ टाकरी या टक्करी लिपि में लिखी जाती हैं। इन बोलियों में कोई साहित्य नहीं मिलता, और न जनपद आन्दोलन ही है। अधिकांश बोलने वाली पहाड़ी जातियाँ बहुत पिछड़ी दशा में हैं।

मध्य देश की उपरोक्त भाषाएँ—लहड़ी, पञ्जाबी, सिंधी, भीली, राजस्थानी, मैथिली, मगही, भोजपुरी, संथाली और पहाड़ी भाषाएँ आदि—भाषा शास्त्रीय दृष्टि से अ-हिन्दी भाषाएँ हैं। यहाँ पर ब्रिटिश शासन ने हिन्दी या उर्दू को ही प्राइमरी शिक्षा का माध्यम बनाकर अपने दायित्व से छुड़ी पा ली है। स्वाभाविक है कि शिक्षा का और कोई माध्यम न होने के कारण और राज्य की ओर से हिन्दी-उर्दू को ही प्रोत्साहन मिलने के

कारण, इन अ-हिन्दी जनपदों के शिक्षित वर्ग ने स्थिति में समझौता किया और हिन्दी-उर्दू को ही अब तक साहित्य का माध्यम मानकर उसमें स्वयं भी साहित्य-सृजन किया। परन्तु बहनों की अग्रगण्य अग्रगण्य जनता अपनी-अपनी भाषाओं और बोलियों में ही बोलती है और स्वयं शिक्षित वर्ग भी अपने घरों में अपनी मातृभाषाओं का ही प्रयोग करता है। अब जातीय चेतना के उदय होने में इन भाषाओं में जनपद आन्दोलन उठ खड़े हुए हैं। यह स्थिति तो है हिन्दी के अ-हिन्दी भाषा-क्षेत्रों की, अब हमें संक्षेप में हिन्दी के अपने घर की परिस्थिति पर भी दृष्टि डाल लेनी चाहिए।

हिन्दी—हिन्दी स्वयं एक-रूप भाषा नहीं है, बरन् आठ बोलियों के समुदाय को हिन्दी के नाम से पुकारा जाता है। इनमें से बाँगरू, खड़ी बोली, ब्रज, फर्रुखी तथा बुन्देली को भाषा-शास्त्री पश्चिमी-हिन्दी समुदाय की बताते हैं और कोसली, बघेली तथा छत्तीसगढ़ी को पूर्वी-हिन्दी की। ऐतिहासिक दृष्टि से पश्चिमी-हिन्दी का सम्बन्ध शौरसेनी प्राकृत से है और पूर्वी-हिन्दी का अर्धसागरी प्राकृत से। पहले हम पूर्वी-हिन्दी पर विचार करेंगे।

पूर्वी-हिन्दी—(१) कोसली : अवधी—संयुक्त प्रान्त के लखनऊ, उन्नाव, रायबरेली, सोतापुर, खीरी, फँजाबाद, गोंडा, बहराइच, मुल्तानपुर, प्रतापगढ़, बाराबंकी आदि जिलों तथा दक्षिण में गंगापर, इलाहाबाद, फतेहपुर, कानपुर, मिर्जापुर के कुछ भागों की भाषाभाषा अवधी है। बोलने वालों की जनसंख्या लगभग एक करोड़ वगानीन मान है। थोड़ा प्राचीन साहित्य भी है, जिनमें मलिक मुहम्मद जायसी-कृत 'पद्मावत' और गोस्वामी तुलसीदास कृत 'रामचरित मानस' अवधी के महान् महान् ग्रन्थ हैं। अवधी में अपनी जनपद आन्दोलन का सूत्रपात नहीं हुआ है तथापि नवगीत बलभद्रसाह दक्षिण, स्वर्गीय बुद्धिभद्र दक्षिण, चन्द्रशरण और अन्धीपर ने अवधी में उच्चकोटि की आधुनिक कविता की है।

(२) बघेली—अवधी के दक्षिण में बघेली का क्षेत्र है। रीवाँ राज्य इतका केन्द्र है किन्तु यह मध्य-प्रान्त के दमोह, जवलपुर, मण्डला तथा बालाघाट के जिलों तक फैली हुई है। बोलनेवालों की संख्या छियालीस लाख है। बघेली में प्राचीन साहित्य थोड़ा ही है, परन्तु बघेलों में जनपद-चेतना कई वर्षों से फैल रही है। बघेली के जनपद आन्दोलन की भाँति अभी स्पष्ट नहीं बन पायी है, तथापि बघेलों अपने को एक जाति मानते हैं, ऐसा अनुमान किया जा सकता है; तथा उत्तक जनपद आन्दोलन निकट भविष्य में ही बघेलों की दृष्टक सत्ता की माँग करेगा; उसकी सम्भाननाएँ भी मौजूद हैं। रीवाँ की रघुराज साहित्य परिषद् बघेली की उन्नति के लिए कार्य कर रही है, और बघेली जनपद-आन्दोलन की ओर से एक पत्र 'बान्धव' भी निकलता है।

छत्तीसगढ़ी—'छत्तीसगढ़ी को लरिया या खलताही भी कहते हैं। वह मध्यप्रान्त में रायपुर और बिलासपुर के जिलों तथा कांकेर, नन्दगाँव, खैरगढ़, रायगढ़, कोटिया, सरगुजा, उदयपुर तथा जयपुर आदि राज्यों में भिन्न-भिन्न स्वरूप में बोली जाती है।' बोधने वालों की संख्या तीससौ या अड़तीस लाख के लगभग है। थोड़ा पुराना साहित्य है; कुछ अग्रगण्य साधारण तथा साहित्य भी है। छत्तीसगढ़ी में अभी तक जनपद आन्दोलन नहीं

पैदा हुआ, क्योंकि अधिकांश बोलने वाले भिन्न-भिन्न रियासतों में बँटे हुए हैं और उनमें शिक्षा का प्रसार नहीं के बराबर है। श्यामाखरण बुबे छत्तीसगढ़ी के लोक साहित्य का संग्रह कर रहे हैं।

पश्चिमी हिन्दी—(१) बाँगरू—जाट या हरियानी नाम से प्रसिद्ध बाँगरू बोली पंजाबी और राजस्थानी मिश्रित खड़ी बोली है। यह दिल्ली, करनाल, रोहतक और हिसार जिलों में और पड़ोस के पटियाला, नाभा और जीब रियासतों के गाँवों में बोली जाती है। बोलने वालों की संख्या लगभग बाईस लाख है। पानीपत और कुरुक्षेत्र इस बोली की सीमा में ही पड़ते हैं। बाँगरू में न तो अधिक साहित्य है और न जनपद आन्दोलन ही।

(२) **ब्रजभाषा**—खड़ी बोली के पूर्व कई शताब्दियों तक ब्रजभाषा हिन्दी साहित्य की भाषा रह चुकी है। इसका प्राचीन काव्य-साहित्य अद्वितीय है। यह बोली मथुरा, आगरा, अलीगढ़ जिलों और थोलेपुर रियासत में बोली जाती है। गुड़गाँव, भरतपुर, करौली तथा ग्वालियर के पश्चिमोत्तर भाग में, बुन्देलशहर, बदायूँ, तथा नेपाल की तराई में; एटा, मैनपुरी, बरेली, पीलीभीत और इटावा के जिलों में ब्रजभाषा पर स्थानानुसार राजस्थानी, बुन्देली, खड़ी बोली, कन्नौजी का प्रभाव पड़ा है और बोली का रूप मिला-जुला हो गया है। ब्रजभाषा के बोलने वालों की संख्या लगभग उन्नासी लाख है। दार्ज, बेलिज-यम, हालेण्ड, हंगेरी, आस्ट्रिया, पुर्तगाल आदि देशों की भाषाओं से ब्रजभाषा के बोलने वालों की संख्या ज्यादा है। खड़ी बोली थोड़े ही दिनों में ब्रजभाषा के साहित्यिक स्थान पर विराजमान हुई है। ब्रजभाषा-भाषियों को अपनी भाषा पर गर्व है और वे आज भी उसके अपने प्राचीन गौरव को विस्मृत नहीं कर पाये हैं। 'ब्रज-साहित्य मण्डल' की मथुरा में कई वर्ष पूर्व स्थापना भी हो चुकी है और उसकी ओर से 'ब्रजभारती' पत्रिका भी निकलती रही है। मण्डल की ओर में डॉ॰ श्यामाखर की योजना के अनुसार कुछ कार्य भी प्रारम्भ किया गया था। ब्रजभाषा में थोड़ा प्राचीन गद्य साहित्य भी है। कौमान काल में अलीगढ़, आगरा और मथुरा के दर्जनों जन-कवि ब्रजभाषा में राष्ट्रीय जागरण के गुद्दर गीत और खंडकाव्य लिखकर जनता को उद्वृद्ध कर रहे थे।

(३) **बुन्देली**—जैसा नाम से ही प्रकट है, बुन्देली बुन्देलखंड की भाषा है। 'भाँसी, जालीन, हमीरपुर, ग्वालियर, भूपाल, सोरछा, सागर, नरसिंहपुर, सिवनी तथा होशंगाबाद में बुन्देली अपने शुद्ध रूप में बोली जाती है। बलिया, पन्ना, चरखारी, दमोह, बालाघाट तथा छिन्वाड़ा के कुछ भागों में इसके कई मिश्रित रूप पाये जाते हैं। बोलने वालों की संख्या लगभग उनहत्तर लाख है। 'मध्यकाल में बुन्देलखण्ड साहित्य का प्रसिद्ध केन्द्र रहा है। बुन्देली ब्रजभाषा के बहुत निकट है, परन्तु इधर कुछ दिनों से बुन्देलखण्ड में जनपद-चेतना बहुत तेजी से जगी है। वे न केवल अपनी मातृभाषा के स्वतन्त्र विकास की माँग करने लगे हैं, परन्तु पृथक् बुन्देलखंड प्रान्त के निर्माण की भी जोरदार माँग कर रहे हैं। इस प्रदेश के राष्ट्रीय कार्यकर्ता भी इस माँग का समर्थन कर रहे हैं। धौहार राजेन्द्र-सिंह जो पहले महाकोसल प्रान्त बनाने की कमेटी के मंत्री थे, बुन्देलखंड प्रान्त निर्माण

आन्दोलन के भी अग्रगण्य नेता हैं। पं० बनारसीदास चतुर्वेदी और जगदीशप्रसाद चतुर्वेदी के सम्पादकत्व में टीकमगढ़ से निकलने वाला पाश्चिम-पत्र 'मधुकर' बुन्देली जनपद आन्दोलन और बुन्देलखण्ड प्रान्त निर्माण आन्दोलन का मुख-पत्र है। इस पत्र ने बुन्देलखण्ड में जनपद-चेतना फैलाने में सराहनीय कार्य किया है। कृष्णानन्द गुप्त के सम्पादकत्व में बुन्देली में 'लोकवार्ता' नाम से एक त्रैमासिक पत्रिका टीकमगढ़ से प्रकाशित होने लगी है जिसमें बुन्देलखण्डी जनता के 'रहन-सहन, रीति-रिवाजों, उसवों, धार्मिक-विश्वासों, और संस्कारों तथा लोक-साहित्य और लोक-कलाओं का अध्ययन' रहता है। बुन्देली जनपद के अधिकांश कार्यकर्त्ता और साहित्य-सेवी राहुलजी की विचारधारा से सहानुभूति रखते हैं।

(४) कनौजी—ब्रजभाषा और अवधी के क्षेत्रों के बीच में कनौजी बोली जाती है। "कनौजी का केन्द्र फरख़ाबाद है किन्तु यह हरदोई, शाहजहाँपुर तथा पीलीभीत तक और दक्षिण में इटावा तथा कानपुर के पश्चिमी भाग में बोली जाती है। कनौजी के बोलने वालों की संख्या पैंतालीस लाख है।" भाषा-शास्त्री कनौजी को ब्रजभाषा का ही एक उपरूप मानते हैं और उसे स्वतन्त्र बोली भी मानने को तैयार नहीं हैं। जो भी हो, कनौजी में अपना साहित्य नहीं है और न कनौजी में जनपद-चेतना ही है कि उसका कोई पृथक् अस्तित्व उपर उभर कर सामने आये।

(५) खड़ी बोली—खड़ी बोली जिसका साहित्यिक रूप आज हिन्दी और उर्दू के नाम से विख्यात है 'पश्चिमी सहैलखण्ड, गंगा के उत्तरी दोआब तथा अम्बाला जिले की बोली है।' इसके बोलने वालों की संख्या लगभग साठ लाख है। उल्लेखनीय बात यह है कि इस प्रदेश की ग्रामीण खड़ी बोली में फारसी-अरबी के शब्दों का हिन्दी-उभ्वाय की अन्य बोलियों की अपेक्षा बहुत अधिक समावेश है। परन्तु ये शब्द सूत्र नराम रूप में कम प्रयुक्त होते हैं। ग्रामीण खड़ी बोली के साथ ये अप्रतन्त्र अथवा तदभन रूप में खुलमिल गए हैं। उन्हीं को तत्सम बनाने में खड़ी बोली उर्दू बन जाती है। इसका कारण यह है कि खड़ी बोली का क्षेत्र मुस्लिम शासन के केन्द्र बिली के निकट रहा है, अतः उसपर मुस्लिम-प्रभाव अपेक्षाकृत अधिक पड़ा। आज जो संस्कृत-प्रधान रूप साहित्यिक खड़ी बोली का है, वह ग्रामीण बोली से बहुत दूर हटा हुआ है।

साहित्यिक खड़ी बोली 'हिन्दी' या उर्दू के नाम से आज हिन्दी-समुदाय की प्रायः बोलियों के क्षेत्र में ही नहीं बल्कि अ-हिन्दी भाषाओं जैसे राजस्थानी, बिहारी और मझारिया भाषाओं के क्षेत्रों तथा ब्रजगरी के क्षेत्र में भी साहित्यिक भाषा बनी हुई है एवं प्राथमिक शिक्षा का माध्यम है।

हिन्दी-समुदाय की प्रायः बोलियों की स्थिति का विश्लेषण करने से यह स्पष्ट है कि खड़ी बोली के अतिरिक्त और जो प्रायः बोलियाँ हैं वे भाषा-शास्त्र की दृष्टि से किसी भी प्रकार खड़ी बोली की बोलियाँ नहीं बल्कि अ-भक्त, वे स्वतन्त्र बोलियाँ हैं, जिस प्रकार खड़ी बोली एक स्वतन्त्र बोली है। केवल एक दूसरे के काफी निकट होने के कारण ही इन

सब बोलियों को अलग-अलग भाषाएँ न मानकर उनके समूह को 'पश्चिमी' और 'पूर्वी' हिन्दी का नाम दिया जाता है।

डॉ० धीरेन्द्र वर्मा तथा अन्य भाषाशास्त्री इन बोलियों के इतिहास का उल्लेख करते हुए जब यह कहते हैं कि इनमें से कभी ब्रजभाषा साहित्य की भाषा के स्थान पर आसीन थी तो अब खड़ी बोली उस स्थान को सुगोभित कर रही है और इस परिवर्तन को ब्रज तथा अन्य बोलियों ने सहर्ष स्वीकार कर लिया है, तो वे इतिहास का गलत विवेचन हमारे सामने रखते हैं। किसी आन्तरिक वैशिष्ट्य के बल पर अथवा अन्य बोलियों के जनपदों की सर्वसम्मति से कोई बोली साहित्यिक भाषा के पद पर पहुँची हो, ऐसा कभी नहीं हुआ। इसमें वाहरी और राजकीय प्रभाव ही निर्णायक रहे हैं। डॉ० धीरेन्द्र वर्मा या अन्य लोग इस तथ्य को स्वीकार करके यह निष्कर्ष निकालने से हिचकिचाते हैं कि चूँकि पश्चिमी हिन्दी की बोलियाँ, स्वतन्त्र बोलियाँ हैं, और खड़ी बोली के पूर्व ब्रज भी साहित्य की भाषा रह चुकी है, अतः सम्भव है कि जनपद-चेतना उत्पन्न होने के पश्चात् इन सभी बोलियों में पुनः साहित्य की भाषा बनने की इच्छा प्रबल हो उठे, केवल इस बार ऐसा न होगा कि एक साहित्य की भाषा बनकर दूसरी भाषाओं के क्षेत्र में भी राज्य करने लगे; ऐसी साम्राज्य-कामना से प्रेरित उनकी इच्छा न होगी, वल्कि इस बार वे स्वयं अपने घर की रानी बनने का दावा करेंगी और इस दावे को वे पूरा भी करा सकेगी, क्योंकि वे भी निःसर्ग आत्मनिर्भर हो सकती हैं। वे खड़ी बोली की दूध पीती बेटियाँ नहीं हैं, बल्कि बयन-भाषन बहनें हैं और स्वयं अपनी गृहस्थी बसाने का निश्चय कर सकती हैं। यदि ऐसा हुआ और बुन्देली, बघेली, ब्रज आदि भाषा-क्षेत्रों के जनपद आन्दोलन हमें ऐसा होने का भेकेत दे रहे हैं तो फिर खड़ी बोली को अपने साम्राज्य का पश्चिमी हिन्दी के क्षेत्र में भी विघटन करके अपने जनपद से ही सन्तौष करना पड़ेगा! भविष्य पुराने इतिहास की ही लकीर नहीं पीटेंगे—इतिहास के क्षितिज पर नयी शक्तियों, नये विचारों, नये नैतिक-सम्बन्धों का उदय हो गया है जिनके आलोक में नहा कर हमारा नव-संस्कार हो रहा है।

उक्त विवेचन में हमने भाषा-शास्त्र की मान्य सीमाओं से अन्दर ही अन्दर बौद्धिकता रखकर 'हिन्दी-साम्राज्य' के विभिन्न 'भाषा-उपविवेचनों' की आन्तरिक परिस्थितियों पर दृष्टि डाली है। डॉ० सुनीलकुमार चटर्जी का सुप्रसिद्ध मानकर हमने राहुलजी की तरह अत्यन्त सूक्ष्म विभाजन करने का प्रयत्न नहीं किया है और न उनकी तरह अनेक छोटें जनपदों की बोलियों को स्वतन्त्र भाषाएँ मानकर (जैसे पंचाली, बास्की, वेदिका, काशिका, वज्जिका, अगिका आदि) मात्रभाषाओं के अंश को और भी जटिल बनाने की चेष्टा की है, परन्तु इन विवेचन में इतना तो स्पष्ट है कि हिन्दी का वर्तमान साम्राज्य 'ताश के घर' से अधिक मजबूत नहीं है, क्योंकि लक्ष आचार पर वह टिका है, वह आचार समानता, स्वतन्त्रता और न्याय का नहीं है बरन् राजकीय प्रोत्साहन, पक्षपात, और अन्याय भाषाओं से असमान विकान अथवा पिछड़ेपन के कारण ही यह 'ताश का घर' खड़ा हुआ है। राष्ट्रीय आन्दोलन ने भी पहले हिन्दी को ही आगे बढ़ाना, परन्तु राष्ट्रीय

आन्दोलन से ही अब अन्य भाषाएँ भी प्रेरणा ले रही हैं और यदि वर्तमान आधार को हटाकर न्याय, समानता और स्वतन्त्रता का नया आधार न प्रदान किया गया तो भारत के स्वतंत्र होने पर हिन्दी के साम्राज्य को दहते देर न लगेगी। यह बड़ी द्वन्द्वमूलक परिस्थिति है और हमारे विचारकों को जनपदीय समस्या पर अपने विचार प्रकट करते समय अपने शब्दों के अर्थारोपों पर खूब विचार करके देख लेना चाहिए कि कहीं वे जो कुछ कह रहे हैं वह वास्तव में हिन्दी-क्षेत्रों के करोड़ों नर-नारियों की सांस्कृतिक (तथा राजनीतिक) गुलामी का चार्टर तो नहीं है। हिन्दी का हित और जनपदीय भाषाओं का हित दो विरोधी स्वार्थ नहीं हैं, जिनमें सामंजस्य सम्भव ही न हो। जो इस दृष्टि से देखने के आदी हैं वे लाख चेष्टा करने पर भी जनता के हित में नहीं सोच सकते।

डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी के सुझाव

डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी ने पक्षपात रहित दृष्टि से मातृभाषाओं के प्रश्न पर विचार किया है। उन्होंने मातृभाषाओं को या घरेलू बोलियों को शिक्षा, साहित्य तथा वाहरी जीवन की भाषा के पद पर उन्नति करने का निर्णय करने के पूर्व छः विषयों पर ध्यान देने की सम्मति दी है। (१) व्याकरण या भाषा-तत्त्व, (२) भाव-प्रवणता, (३) आवश्यकता, (४) सम्भाव्यता, (५) सामाजिक योग-सूत्र और (६) प्रवृत्ति।

(१) व्याकरण या भाषा-तत्त्व—अर्थात् भाषा-तात्त्विक दृष्टि से पृथक् भाषा होना। (२) भावप्रवणता—अर्थात् बोलने वालों में अपनी भाषा के प्रति पारस्परिक समता-योग होना। (३) आवश्यकता—अर्थात् जो साहित्य वा शिक्षा का माध्यम अब चालू है उसे अपनाते में जनपदीय लोगों को तकलीफ होनी है, लोग उसे विकल्प समझते हैं। (४) सम्भाव्यता—अर्थात् कहां तक मातृभाषा में साहित्यिक स्थापना सम्भव है, उसमें प्राचीन साहित्य है अथवा नहीं; यदि साहित्य है तो जागृति आनानी में सम्भव होगा, यदि नहीं तो काटना ही होगा। (५) सामाजिक योग-सूत्र—अर्थात् ऐतिहासिक और सामाजिक योग के फलस्वरूप यह किमी अन्य भाषा की उन्नति न होनी चाहिए। (६) प्रवृत्ति—अर्थात् बोलने वालों में रचानन्वय-बोध अधिक है अथवा निश्चय-बोध। यदि स्वातन्त्र्य-बोध अधिक है तो उपभाषाएँ एक भाषा तात्त्विक भेद न होने पर भी स्वतन्त्र भाषा होने का प्रयत्न करेगी और यदि भिन्न-बोध अधिक है तो स्वतन्त्र भाषा भी किसी अन्य भाषा का एकाधिपत्य स्वीकार कर सकती है, जैसे प्राचीनकाल में संस्कृत का।

किमी भाषा के भाष्य का निर्णय करने में डॉक्टर चटर्जी के वनाथे हुए सुझाव उपरोक्त हो सकते हैं, परन्तु इन सुझावों में दो-एक बातें ऐसी गंभीर रह जाती हैं जिनके कारण परस्पर-विरोधी विचारों से प्रेरित व्यक्ति उनकी व्याख्या अपने-अपने अनुकूल कर सकते हैं। भाषा-तत्त्व की कमी ही वैज्ञानिक है और उसमें खैरातानी की ज्यादा गुंजाइश नहीं है, परन्तु भाव-प्रवणता, आवश्यकता, सम्भाव्यता, सामाजिक-योगसूत्र और प्रवृत्ति का स्थायी रूप से निर्णय करना असम्भव है। ऐतिहासिक कारणों से भाषाओं का असमान विकास हुआ है। अतः वर्तमान की ही उनकी चिरंतन स्थिति मानकर कोई निर्णय

कर लेना शक्य होगा, क्योंकि सामाजिक योग-सूत्र और प्रवृत्ति किसी भी समय बदल सकती हैं। फिर किसी भाषा की सम्भाव्यता के बारे में भविष्यवाणी करके यह कहना कि चूँकि उसमें प्राचीन साहित्य नहीं है, अतएव उसकी साहित्यिक स्थापना नहीं हो सकती, उसको बोलनेवाली जाति के भावी विकास की सम्भावनाओं को ही नकारना है। वस्तुतः ऐसी कोई भाषा नहीं है—चाहे उसकी अभी तक लिपि भी न बनी हो—जिसमें लोक-गीतों और लोक-वार्ताओं का सजीव प्राणवान् साहित्य न हो। मनुष्य अपनी अर्ध-सभ्य अवस्था में भी जैसा कुछ सोचना और अनुभव करता है उसको और अपने भावों को अभिव्यक्ति देने की सतत् चेष्टा करता रहता है। उसमें संवेदन और अनुभूतियों की जागृति अक्षर-ज्ञान के उपरान्त ही नहीं पैदा होती। इस प्रकार प्रत्येक जाति के पास अज्ञात कवियों और कथाकारों-द्वारा रचित लोक-साहित्य की अक्षय पूँजी है और किसी भी जाति की विशिष्ट प्रतिभा की विकास-संभावनाएँ जाँचने के लिए इस पूँजी की ओर देखना चाहिए न कि केवल ज्ञातनामा कवियों और लेखकों की कागज पर लिखी कृतियों की ओर। इसमें हमारे अन्दर प्रत्येक भाषा और जाति के जीवित रहने की औचित्य भावना का उदय होगा और इसमें हम श्रेष्ठ और निकृष्ट वर्गों में किये अद्वैतज्ञानिक जाति-भेद की दलदल में गिरने से बच जायेंगे। भावप्रवणता और आवश्यकता का निर्णय तो तभी हो सकता है जब प्रत्येक भाषा और जाति का ऐतिहासिक विकास समान रूप में हुआ हो, और उसको अपने आराम-विकास की समान सुविधाएँ प्राप्त हों, वह पूर्ण रूप से स्वाधीन हो, ताकि कोई प्रचार की शौधी चला कर उसके समता-बोध को धूल से न ढँक दे। आज की परिस्थिति में ऐसा असम्भव है। राष्ट्रीय जागरण भी सर्वत्र समान रूप से नहीं हुआ है। कोई जाति पहले जागृत होकर आगे बढ़ गयी, कोई बाद में जागृत होकर मध्य में पड़ी है, और कोई अभी बिल्कुल अन्धकार में डूबी है और कहीं भविष्य में ही उगरे बाहर निकलकर अपने अस्तित्व की घोषणा कर पायेगी। ऐसी स्थिति में अन्तिम चटर्जी के बताये हुए नियमों का उच्चारणपूर्वक प्रयोग न किया गया, जिनकी सम्भावना ही अश्विनी है, तो फिर निरंकुशता की ही अन्तिम विजय होगी। अन्तिम चटर्जी की इस कसौटी की सव से दही करी यह है कि वह बतलाया स्थिति को ही थोड़ा-सा उधर-उधर उलट-फेर कर कामगार रखने तक सीमित है। कोई व्यापक विचारधारा अथवा सिद्धान्त उसके मूल में नहीं है जो आम्ल ऐतिहासिक परिवर्तनों के फलफूल का निर्णय कर सके। हमारी दृष्टि में भाषा-शास्त्रियों के सम्मुख यह प्रश्न नहीं है कि वे विभिन्न भाषाओं और इस प्रकार उनके बोलनेवाली विभिन्न उन्नत-अनुन्नत जातियों के भाष्य-निर्णायक बन कर अपने बनाये नियमों के आधार पर किसी भाषा के जीवित रहने अथवा जीवित न रहने का फैसला करें—वह भाषा-शास्त्र की कार्य-नीमा से बाहर की बात है। भाषा शास्त्रियों का कर्तव्य केवल इतना है कि वे अपने देश की विभिन्न भाषाओं और भाषा-क्षेत्रों की खोज करके यह बताएँ कि कथोक्त भाषाओं की विधि, व्याकरण साहित्य, शिक्षा-सम्बन्धी समस्याएँ किस प्रकार हल की जा सकती हैं। प्रत्येक छोटी-बड़ी

भाषा को जीवित रहने और अपनी साहित्यिक स्थापना करने का अधिकार है, केवल इतना ही नहीं : जिनकी साहित्यिक स्थापना नहीं हुई है, उनकी साहित्यिक स्थापना में सक्रिय सहयोग देना भाषा-शास्त्रियों और उन्नत भाषाओं के साहित्य-मेवियों का जनवादी कर्तव्य है। अतः यदि भाषा-शास्त्री किसी बात के निर्णायक हो सकते हैं तो केवल इस बात के कि छोटी या अनुन्नत भाषा की शीघ्रातिशीघ्र साहित्यिक स्थापना किस विधि से की जाय कि वह निकट भविष्य में ही प्रारम्भिक से लेकर उच्च शिक्षा तक की माध्यम बन सके।

तीन सिद्धान्त : तीन उद्देश्य

इतना तो निश्चिन्त है कि प्रगतिवादी जनपदीय भाषाओं के स्वतंत्र विकास के पूर्ण समर्थक हैं और हमें वे राष्ट्र और हिन्दी की सांस्कृतिक उन्नति का एक मात्र मार्ग समझते हैं। परन्तु ऐसे तीन ही सिद्धान्त हैं, जिनमें उद्देश्य हैं जो प्रगतिवादिओं की दृष्टि के सामने हिन्दी-क्षेत्रों की १२-२० भाषाओं के विकास की एक सुविधाएँ सगन्धित तस्वीर खोल देते हैं? निश्चय ही अब इन तीन रिपोर्टों के आधार पर इस विचारधारा, सिद्धान्त, उद्देश्य और कार्यक्रम की अधिकतम स्थापना करके बहस के परिणामों को मुची-बढ़ कर सकते हैं।

प्रगतिवाद एक सांस्कृतिक आन्दोलन है। सांस्कृतिक प्रश्नों पर उसके दृष्टिकोण की विचारधारा, मूलभूत विचारधारा को हरा तीन सिद्धान्तों में बाँट सकते हैं :

- (१) जातियों के आत्मनिर्णय के अधिकार का सिद्धान्त;
- (२) सांस्कृतिक स्वाधीनता का सिद्धान्त; और
- (३) प्रगतिवाद का सिद्धान्त।

जनपदीय भाषाओं का प्रश्न एक सांस्कृतिक प्रश्न है, अतः प्रगतिवाद की विचारधारा के उपयोग में तीन सिद्धान्त पृथक् और सम्मिलित रूप में इस प्रश्न का समाधान निर्दिष्ट करने में हमारा पक्ष-अवधान करते हैं और उनके लक्ष्य की रूप-रेखा भी स्थिर करते हैं। जनपदीय प्रश्न पर, हमारे सम्मति में, प्रगतिवाद के तीन उद्देश्य : वाद्यंत्रम हो सकते हैं—

- (१) जन-भाषा;
- (२) जन शिक्षा, और
- (३) जन-साहित्य-संस्कृति।

ये सिद्धान्त और उद्देश्य मनुष्य की सहस्रों वर्षों की स्वातन्त्र्य कामना के प्रतीक हैं और सांस्कृतिक क्षेत्र में जनवाद की श्रेष्ठतम परम्परा का स्तम्भान कर रहे हैं। जनपदीय भाषाओं के विरोधियों से हमारा अनुरोध है कि वे भी एक आत्मनिर्णय भाव में इन सिद्धान्तों और उद्देश्यों पर विचार करें और इनके आलोचकों से अपनी हृदय-मन्यन करके देखें।

१. जातियों के आत्मनिर्णय के अधिकार का सिद्धान्त

जातियों के आत्मनिर्णय के अधिकार की चर्चा अब हमारे देश में हीने लगी है। विचारशील लोग इस परिणाम पर पहुँच रहे हैं कि अपने देश की स्वाधीनता का व्यापक

आधार इस सिद्धान्त को ही बनाना अभीष्ट होगा। हमारे देश के राष्ट्रीय आन्दोलन न भी अब आंशिक रूप से इस सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया है। प्रगतिवादियों के निकट जनपदीय भाषाओं के प्रश्न का समाधान इस सिद्धान्त का आधार लिए बिना असम्भव होगा। जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य-संस्कृति का लक्ष्य उस समय तक आकाश कुसुम बना रहेगा जब तक कि इस सिद्धान्त पर अमल न किया जायगा।

डॉ० वामुदेवशरण अग्रवाल और राहुलजी ने मातृभाषाओं को उनके जनपदों से सम्बद्ध किया है। डॉ० अग्रवाल ने जनपद का अर्थ केवल 'ग्रामों का समूह' ही बताया है। परन्तु ऐतिहासिक अर्थ में भी केवल 'ग्रामों का समूह' बिना आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक जीवन की इकाई हुए अपने पृथक् जनपद-अस्तित्व का औचित्य नहीं रख सकता था। विभिन्न ग्राम-समूहों का विशिष्ट जनपद-नामकरण तभी हुआ होगा जब उनका विशिष्ट जातीय जीवन रहा होगा। जनपद शब्द की प्राचीनता और उपयुक्तता के कारण प्रगतिवादी 'जनपद' शब्द का आज भी प्रयोग करना वांछनीय और स्वाध्य समझते हैं। परन्तु वे 'जनपद' शब्द के अर्थों को संदिग्ध और अनिश्चित न छोड़कर उसकी एक निश्चित आधुनिक परिभाषा देना आवश्यक समझते हैं ताकि लोग उससे भिन्न-भिन्न अर्थ न लगाते जायें। प्रगतिवादियों के अनुसार 'जनपद' एक ऐसा भू-खंड है जिस पर बसने वालों की एक ही भाषा हो, एक ऐतिहासिक परम्परा हो, एक संस्कृति हो और एक आर्थिक-सामाजिक जीवन हो, रहा हो या भविष्य में भी हो सकता हो—अर्थात् वह जन-समुदाय एक विशिष्ट जाति हो।

अतएव भाषा, इतिहास, संस्कृति और आर्थिक जीवन की एकता के आधार पर फिर से प्रादेशिक विभाजन का प्रश्न उठेगा कि इन मातृभाषाओं का पृथक्-पृथक् क्षेत्र कहाँ से कहाँ तक समझा जाय। जातियों के आत्म-निर्णय के अधिकार के सिद्धान्त के आधार पर ही इन प्रकार के भाषा-मूलक जनपदों में मध्यदेश का पुनः क्षेत्र विभाजन प्रतिपादित किया जा सकता है। अपने-अपने अंशों में ये भाषा-जनपद एक राष्ट्र-शासन के अन्तर्गत अथवा राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक जीवन सञ्चालित करने के लिए स्वतन्त्र हों, इसकी अनिवार्यता भी स्वीकार की जा सकती है। परन्तु मध्यदेश के पृथक् भाषा-जनपद अलग-अलग राज्य होंगे, अथवा एक विशाल मध्यदेशीय संयुक्त राज्य की विभिन्न स्वायत्त शासन-प्राप्त इकाइयों के रूप में रहेंगे, यह एक राजनीतिक प्रश्न है और उस पर कोई मत प्रकट करना हम अनपेक्षित समझते हैं। इन क्षेत्रों की जनता के निर्वाचन प्रतिनिधि ही इसका निर्णय कर लेंगे। सांस्कृतिक दृष्टि से हम केवल एतना ही प्रस्ताव कर सकते हैं कि आचार्य आचार्य पर मध्यदेश का प्रादेशिक विभाजन किया जाय। कदाचित् यह तभी संभव होगा जब भारत स्वतन्त्र हो और कोश-शरकारी कमीशन पुनः सम्पूर्ण मध्यदेश (तथा अखिल भारतवर्ष) के भाषा-क्षेत्रों का निर्णय करने के लिए भौगोलिक जाँच या सर्वे करें और तदनन्तर क्षेत्र विभाजन किया जाय। कमीशन के बिना इस प्रश्न का अन्तिम निर्णय नहीं किया जा सकता। परन्तु जब तक के लिए प्रियर्णन के 'संविधानसिद्धक

'ग्रॉफ इण्डिया' (Linguistic Survey of India) में निर्दिष्ट भाषा-क्षेत्रों को ही कर करके हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन अपने विधान में मेवाती, मालवी, जयपुरी, मारवाड़ी, यली, मगही, भोजपुरी, नेपाली, कुमाऊँनी, गढ़वाली, पश्चिमी पहाड़ी (जौनसारी, थली, कुलुई, चम्वाली आदि), कोसली, बघेली, छत्तीसगढ़ी, ब्रज, बुन्देली, कनौजी, पुरू और खड़ी बोली के १६ भाषा-क्षेत्रों के पृथक् अस्तित्व की स्वीकार करले और इन भाषा-जनपदों के आधार पर ही हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन के लिए प्रतिनिधि चुने जाने का प्रयत्न बनावे। इस प्रकार का क्षेत्र-विभाजन सम्मेलन और इन भाषा-जनपदों दोनों के ए सुविधाजनक होगा। इन जनपदों के प्रतिनिधियों के द्वारा ही पुनः राष्ट्रभाषा-प्रचार का प्रबन्ध किया जायेगा और इन भाषा-जनपदों के शिक्षा और जन-साहित्य के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए विशेष सहायता जुटाना भी सम्भव होगा।

अन्त में, भाव-प्रवणता, आवश्यकता, सम्भाव्यता और प्रवृत्ति को कसौटी मानकर कठिनाइयों उपस्थित होतीं, जातियों के आत्म-निर्णय के अधिकार की मान लेने से वे कठिनाइयाँ भी नहीं उठेंगी। किस जनपद की भाषा को जीवित रहने का अधिकार है, सको नहीं, इस प्रकार के जनवाद-विरोधी विवाद की कटुता और गन्दगी से बचाव करने यही एक मात्र उपाय है। तब ऐसी दृष्टान्तों को पतन का अवसर ही नहीं मिलेगा। एक दल उठकर कहे कि जन्म-भाषा को जीवित रहने का अधिकार नहीं है, और न इसकी स्वाभाविक प्रतिधियाँ को ही निर उठाने का मौका मिलेगा। प्रत्युत एक जन-दी आँदानी से हम प्रत्येक उन्नत-अस्मृत भाषा को पतन और द्रवनी साहित्यिक गणना करने का अवसर देंगे। आत्म-निर्णय के अधिकार का सिद्धान्त जातियों के भारों का पतन सिद्धान्त है।

२. सांस्कृतिक स्वाधीनता का सिद्धान्त

जातियों के आत्म-निर्णय के सिद्धान्त के समान ही सांस्कृतिक स्वाधीनता का सिद्धान्त भी अत्यन्त ध्वजक सिद्धान्त है। इसके दो पक्ष हैं। इस सिद्धान्त को मानकर ही पृथक कांग्रेस से अल्पसंख्यक जातियों और विभिन्न भाषा क्षेत्रों को संस्कृति-भारता और पि की सुरक्षा का दाखिल अपने उपर लिया है। जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए इस सिद्धान्त को स्वीकार करना अनिवार्य है, कदाचित् इसको स्पष्ट हो चुका होगा। विभिन्न भाषा-जनपदों को यदि अपने-अपने क्षेत्रों में पूर्ण सांस्कृतिक स्वाधीनता न हुई तो वे कभी उन्नति न कर सकेंगे, यह भी अनिवार्य है। सांस्कृतिक स्वाधीनता के अर्थ हैं कि वे कर्चहोरों में, राजकीय व्यवहार में, शिक्षाओं में और सांस्कृतिक आधीनता में—जैसे रेडियो, सिनेमा, ध्वजक भाषि में—अपनी भाषा का रोग करने को पूर्ण स्वतन्त्र हों। यदि उन्हें यह स्वतन्त्रता न मिली तो मान-भाषाएँ सपने की भाँती बनेंगी और जातियों के सिद्धान्त का प्रयत्न ही निरर्थक रहेगा।

भाषा हिन्दी को ही तब अखण्ड भाषा के उन्माद में इन जनपदों की मातृभाषा बनाने का प्रयत्न होगा और इस प्रकार जो आज 'भाषाओं का विशाल कारागार' है, भविष्य में भी अक्षुण्ण बना रहेगा और जनता को कभी सौ फीसदी शिक्षित न बनाया जा सकेगा। उदारचेता विचारक शिक्षा-प्रसार की योजनाएँ बनाते रहेंगे, पर वे योजनाएँ कभी सफल न हो सकेंगी। दूसरी ओर हिन्दी साम्राज्य स्थापित करने का उन्माद इस सीमा तक भी पहुँच जाने की सम्भावना है कि जब इन भाषा जनपदों की जातीय विशिष्टताओं को नष्ट करने की खुलेआम घोषणाएँ की जाने लगें और इसका स्वाभाविक परिणाम यह हो कि घोर प्रतिक्रिया की गोद में इन जनपदों की जातीय चेतना जागें और वहाँ की प्रतिभाषी, सामन्ती और पूँजीवादी शक्तियाँ, जनपदों की आत्मनिर्णय के अधिकार और सांस्कृतिक स्वाधीनता की न्यायोचित भावना को अत्यन्त संकीर्ण पृथक्त्व की भावना में परिणत करने में समर्थ हो जायें और इस प्रकार हिन्दी और इन मातृभाषाओं में स्थायी विग्रह के बीज उगने लगें। ऐसी स्थिति में जन-साहित्य के स्थान पर ऐसे साहित्य की रचना की प्रवृत्ति जोर पकड़े जिसमें अपनी-अपनी जनपदीय संस्कृति और इतिहास को मिथ्या गौरव से अनिश्चित किया जाय और एक वैज्ञानिक सांस्कृतिक दृष्टिकोण के स्थान पर अंध-विश्वास, मिथ्याभिमान और जातीय अवसरवाद साहित्य और संस्कृति का आशेष बन जाय। साहित्य-सम्मेलन और उसके अनेक कार्यक्रमों ने अब तक जिम संकीर्ण मनो-वृत्ति का परिचय दिया है, उसने वातावरण को काफी विषैला बनाया है परन्तु फिर भी जनपदीय कार्यकर्ताओं ने अनाशरण धैर्य और संयम दिखाया है। सम्मेलन के विचारक और कार्यकर्ता यदि इतिहास की नाक्षी से इस तथ्य को हृदयंगम कर लें कि सांस्कृतिक स्वाधीनता के सिद्धान्त को स्वीकार किये बिना देश की सर्वतोमुखी सांस्कृतिक प्रगति नहीं हो सकती, तो विग्रह के बीज को कभी उर्वर धरती न मिले।

परन्तु साथ ही भाषा-जनपदों के कार्यकर्ताओं को भी सांस्कृतिक स्वाधीनता के सिद्धान्त के व्यपक अर्थों को समझ कर अपनी चेतना का नया संस्कार करना होगा। जिस भाषागत तथा भौगोलिक एकता अथवा अखंडता के आधार पर जातियों के आत्मनिर्णय के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जाता है, वह आधार भी सर्वथा अविभाज्य और अखंड नहीं है। प्रत्येक जनपद में अनेक ऐसे छोटे-छोटे जगसमूह बसते हैं जिनका धर्म, भाषा, सांस्कृतिक-स्तर, रीति-रिवाज, हस्त-परम्पराएँ, रहन-सहन आदि जनपद-विशेष का भाषा, जाति और इतिहास-परम्परा से सर्वथा भिन्न हैं। उदाहरण के लिए हिन्दो क्षेत्रों के गमस्त जनपदों में मुसलमान काली संख्या में बसते हैं, और वे अपनी मातृभाषा उर्दू बना सकते हैं—कम-से-कम नगरों के मुसलमानों की मातृभाषा तो उर्दू ही है। दक्षिण में अथवा उद्योग-बंधों में पंजाबी, गुजराती, मद्रासी, बंगाली, विहारी, मराठी आदि अनेक जातियों के लोग प्रत्येक भाषा-जनपद के क्षेत्र में लगे हुए हैं और वे अपने परिवारों के साथ वहाँ बसते हैं। सम्भव है, अनेक जनपदों में हवूही भाषा को बोलनेवाली डोम और जिप्सी जातियाँ भी अक्ष-सम-बिखरी हों। ऐसी स्थिति में आत्मनिर्णय का अधिकार और सांस्कृतिक स्वाधीनता पाने का

यह अर्थ नहीं होगा कि हठपूर्वक यह कहा जाय कि किसी भाषा-जनपद विशेष की सीमा में केवल उस जनपद की भाषा ही शिक्षा का माध्यम होगी, उसी का एकच्छत्र राज्य होगा और बाहर से आकर बसी हुई विभिन्न अल्प-संख्यक जातियों को उनकी अपनी मातृभाषाओं में शिक्षा नहीं दी जायगी। ऐसा सोचना साहित्य सम्मेलन के तर्क को ही अपना लेना होगा। जन-शिक्षा की योजना बनाते समय प्रत्येक भाषा-जनपद को स्वयं अपने जनपद की विस्तृत सर्वे करनी पड़ेगी और यह देखना होगा कि किन-किन स्थानों पर, नगरों में अथवा ग्रामों में किसी अल्प-संख्यक जाति के लोग-बच्चों के कम-से-कम इतनी संख्या में रहते हैं कि उनके लिए उनकी भाषा में प्राथमिक और यदि आवश्यक है तो पूर्णक ही माध्यमिक अथवा उच्च शिक्षा का भी प्रयत्न किया जाय। किन्तो छोटी-से-छोटी, यत्र-तत्र बिखरी अथवा खाना-बदोशों का जीवन व्यतीत करने वाली जाति के भी अपनी मातृभाषा को छात्रों को प्रयत्न जनवाद और सांस्कृतिक स्वाधीनता के सिद्धान्तों के अन्तर्गत प्रत्येक सत्य की भाषा-जनपदों के कार्यकर्त्तियों को हृदयंगम कर लेना चाहिए। वैज्ञानिक नृवाङ्मय उच्च और निम्न—इस प्रकार का फ्रांसिस्ती जातिभेद नहीं स्वीकार करता, अतः केवल संख्या की अल्पता अथवा विजातीयता के कारण किन्ती भी जाति या भाषा संसृष्ट को सांस्कृतिक स्वाधीनता के अधिकार से वंचित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार सांस्कृतिक स्वाधीनता का सिद्धान्त विभिन्न भाषाओं और संस्कृतियों में परस्पर समानता और आदर-भाव स्थापित करने का उदार सिद्धान्त है।

३. प्रगतिवाद का सिद्धान्त

भाषा-जनपदों में जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य-संस्कृति के निर्माण में प्रगतिवाद का सिद्धान्त प्रेरक-शक्ति और पथ-प्रदर्शक के रूप में बड़े अभिप्रेत हैं, इसका उदार सरल है। प्रगतिवाद एक वैज्ञानिक, जनवादी दृष्टिकोण है। प्रत्येक भाषा-जनपद के कार्यकर्त्तियों के सम्मुख यह प्रश्न उठेगा अथवा उठना चाहिए कि उनके जनपद की भाषा की साहित्यिक स्थापना, उनके जनपद में साव्यजनीय शिक्षा का प्रवर्ध और उनके जनपदीय साहित्य-संस्कृति के निर्माण का कार्य अनियमित-अनियंत्रित-अराजक गति में आगे बढ़े अथवा धिरो धिरो व्यापक, वैज्ञानिक दृष्टिकोण के आधार पर योजनागुसार तत्कृत किया जाय, ताकि अल्प-से-अल्प काल में ही उनकी भाषा यथेष्ट उत्थति कर जाय, शिक्षा का प्रसार अपूर्व गति से आगे बढ़ जाय और साहित्य-संस्कृति आधुनिक और अतिशाली हो जाय। हमारा दृढ़ मत है कि पहला मार्ग जोखिम का है। भाषा-जनपदों की प्रगति को अवसर पर छोड़ देना हासिकर भी हो सकता है और जटिल समस्याएँ भी पैदा कर सकता है; फिर, ऐसे अनेक पिछड़े जनपद हैं जिनमें प्राचीन साहित्य नहीं है। अतः भाषा का साहित्यिक संस्कार करते समय किराी वैज्ञानिक, जनवादी दृष्टिकोण के अभाव में बहुत संभव है कि यह प्रवृत्ति जोर पकड़े कि साहित्य की भाषा को दोलचान की भाषा से एकदम भिन्न रूप देने की चेष्टा की जाय, और इससे भाषा कृत्रिम बन जाय। संभव है, विज्ञान-

प्रणाली, पाठ्य-पुस्तकों और पाठ्य-क्रम को ऐसा बनाने की प्रवृत्ति हो जो पुरानी लकीरों को ही पीटता है और जनता को कम-से-कम समय में अधिक-से-अधिक वैज्ञानिक और उच्च-कोटि का ज्ञान देने की दृष्टि से न बनाया जाय। इससे अत्यन्त जनता दक्षियानुसी अवैज्ञानिक विचार पद्धति को पकड़े रहें। संभव है साहित्य और संस्कृति का निर्माण ऐसा हो जिसमें जर्जर, रूढ़ परम्पराओं, हानिकर रस्मरिवाजों और अन्ध-विश्वासों को ही अपने जनपद का सांस्कृतिक वैशिष्ट्य बनाकर मिथ्या गौरव से मण्डित किया जाय और प्राचीन रूप-विधानों में नयी, आधुनिक वस्तु न देकर पुरानी दक्षियानुसी वस्तु ही दी जाय और इस प्रकार एक जनपद का सांस्कृतिक विकास टेढ़े-गोढ़े और उल्टे-सीधे मार्ग पकड़ ले। इस प्रकार अवसर पर छोड़ देने से प्रगति के मार्ग में जो अराजकता फैलेगी, उसमें श्रम-साधन का कितना अपव्यय होगा और उद्देश्य-सिद्धि में कितनी अप्रत्याशित बाधाएँ पड़ेंगी, इसका अनुमान नहीं किया जा सकता। अतएव प्रगतिवाद के व्यापक तथा वैज्ञानिक सिद्धान्त के आधार पर ही योजना बनाकर प्रत्येक जनपद को जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य-संस्कृति के अभ्युत्थान का अनुष्ठान करना चाहिए।

इस प्रकार प्रगतिवाद जातियों के सांस्कृतिक अभ्युदय का सबसे अधिक वैज्ञानिक और प्रशस्त मार्ग है।

इन तीन मूलभूत सिद्धान्तों के क्रियेन्त से स्पष्ट है कि प्रगतिवादी जनपदीय भाषाओं के प्रचार-प्रसार में राष्ट्रीयता, संकीर्ण राष्ट्रीयता, संकीर्ण जातीयता और संकीर्ण सांस्कृतिक दृष्टिकोण की प्रथम नहीं देते।

इन तीन मूलभूत सिद्धान्तों के आधार पर जनपदीय भाषाओं के लिए जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य-संस्कृति के जो महान् उद्देश्य प्रगतिवादी अपने समक्ष रखते हैं, उनकी पूर्ति से राष्ट्रभाषा हिन्दी की किसी भी प्रकार से हानि संभव नहीं है। प्रत्युत हमारा विश्वास है कि उसने राष्ट्रभाषा अधिक समृद्ध और सम्पन्न ही होगी। अर्थात् राष्ट्र-भाषा और जनपदीय भाषाओं में प्रतिबोधना अथवा द्वि-वैधर्म्य का प्रश्न नहीं उठता। ऐसा प्रश्न तभी उठ सकता है जब सिद्धान्तों की सिलाजबि देकर अनागतवादों-अपवादों का सहारा पकड़ा जाय।

जनपदीय प्रगतिशील साहित्य-संघ

उक्त विवेचन से यह भी स्पष्ट है कि जनपदीय भाषाओं के प्रश्न को विवाद के क्षेत्र से हटाकर कार्य के क्षेत्र में ले आया जाय। अर्थात् जनपदों को एक निश्चित कार्यक्रम के अनुरार संगठित किया जाय। विवाद तो चलते ही रहेंगे परन्तु जो उपरोक्त सिद्धान्तों को मानते हैं वे निरिच्छ नहीं बैठ सकते, क्योंकि उनकी निष्क्रियता का अर्थ है मध्यदेश की साम्यवादी प्रगति के एकमात्र भाग के प्रति उदासीनता दिखाना। जिन जनपदों में आन्दोलन मूलर हो गया है उसको भी एक व्यापक आधार पर पुनः संगठित करने का प्रयत्न है। अतः यह आवश्यक है कि विभिन्न जनपदों में जनपदीय प्रगतिशील साहित्य-संघ

निविलम्ब स्थापित किये जायें। 'प्रगतिशील' इसलिए कि जनपदीय साहित्य संघ अपने तीन सिद्धान्तों और तीन उद्देश्यों में कभी दूर न जा पड़े अथवा उन्हें कभी विस्मृत न कर दे।

उन जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों में प्रत्येक भाषा जनपद के उन सभी लेखकों की, जो इस समय चाहे हिन्दी में ही क्यों न लिखते हों, उन सभी वैज्ञानिकों, इतिहासवेत्ताओं, गणज्यास्त्रियों, ग्रामीण कवियों आदि को संगठित किया जाय जो उपरोक्त तीन सिद्धान्तों का तीन उद्देश्यों को स्वीकार करते हैं।

भाषा-जनपदों का वर्गीकरण

ऊपर दिये गये विवरण से यह विदित हो चुका है कि मध्यदेश के सभी जनपदों का समान विकास नहीं हुआ है; कुछ भाषा, साहित्य और संस्कृति की दृष्टि से अधिक उन्नत हैं, कुछ बहुत पिछड़े हुए। कुछ जनपदों की जनसंख्या योरप के कतिपय राष्ट्रों के बराबर है और कुछ की जनसंख्या बहुत कम है, जैसे पूर्वी और पश्चिमी पहाड़ी भाषाओं के जनपदों की। ऐसी स्थिति में सभी जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों का एक ही कार्य रूप सम्भव है और न उनकी वास्तविक नामें ही एक हो सकती हैं। विभिन्न जनपदों की भाषा और उनके साहित्य की वर्तमान अवस्था के आधार पर मध्यदेशीय जनपदों का तीन भागों में वर्गीकरण करना सुविधाजनक होगा।

(१) मेवाती, नालवा, जयपुरी, मारवाड़ी, मैथिली, भोजपुरी, कोसली, कुन्वेली और इन भाषाओं के जनपद। इन जनपदीय भाषाओं के बोलनेवालों की संख्या भी बड़ी है और उनमें पुराना साहित्य भी मिलता है। अतः थोड़े प्रयत्न के पश्चात् ही उन भाषाओं और शैलियों को अपने-अपने क्षेत्रों में माध्यमिक शिक्षा (हाईस्कूल तक) का माध्यम बनाया जा सकता है।

(२) मगही, बघेली, छत्तीसगढ़ी, कर्नाजी, वांगर, कुमाऊंती, गढ़वाली भाषाओं के जनपद। जनसंख्या की दृष्टि से इनमें से पहली पाँच भाषाएँ बड़ी भाषाएँ हैं, तथापि उनमें प्राचीन साहित्य का अभाव है, अतः उनमें उच्चकोटि का साहित्य उत्पन्न करने में समय लगेगा। इन भाषाओं को थोड़े प्रयत्न से अभी केवल प्राथमिक शिक्षा (छठे दर्जे तक) का ही माध्यम बनाया जा सकेगा।

(३) जीनसारी, धर्मशली, कुलुई और चंबाली भाषाओं के जनपद। इन भाषाओं की बोलनेवालों की संख्या भी थोड़ी है और ये भाषाएँ बहुत पिछड़ी हुई हैं, अतः उनको नागरी तथा चंबाली की जगह पर देवनागरी लिपि में लिखने का प्रयत्न करने तथा पाठ्य-पुस्तकें आदि तैयार करने में समय लगेगा। प्रारम्भिक प्रयत्न के पश्चात् ही इन भाषाओं को धर्मशाला सिखाने का माध्यम बनाया जा सकता है, अर्थात् उनमें प्रारम्भिक शिक्षण (तीसरे दर्जे तक) दी जा सकती है।

जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों का कार्यक्रम

अपने-अपने भाषा-क्षेत्रों में जन-भाषा, जन-शिक्षा और जन-साहित्य का निर्माण

और प्रसार करने के लिए जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों को उपरोक्त वर्गीकरण को ध्यान में रखकर ही अपना कार्यक्रम बनाना चाहिए। ज्यों-ज्यों उनका तात्कालिक कार्यक्रम पूरा हो जाय, तीसरे वर्ग के जनपद दूसरे वर्ग के कार्यक्रम को अपना सकते हैं, दूसरे वर्ग के जनपद अपनी भाषाओं में उच्चशिक्षा दी जानें की माँग कर सकते हैं। निश्चय ही सारा कार्य अविराम निर्माण का कार्य है, केवल प्रचार का नहीं। विभिन्न जनपदों में जन-भाषाओं का साहित्यिक संस्कार कैसा होगा, जन-शिक्षा के लिए पाठ्यक्रम और शिक्षा-पद्धति कैसी होगी, जन-साहित्य के निर्माण की योजना प्रारम्भ में किन अङ्गों की समृद्धि पर विशेष जोर देगी आदि प्रश्न ऐसे हैं जिनका निर्णय विभिन्न जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघ स्वयं ही करेंगे। हम यहाँ पर प्रस्तावित साहित्य संघों के लिए कोई विस्तृत कार्य-योजना नहीं बना सकते, केवल कतिपय साधारण सुझाव रख सकते हैं जिन्हें केवल विस्तृत योजना का आधार बनाया जा सकता है :

जन-भाषा

(१) जनपदीय भाषाओं का साहित्यिक रूप स्थिर करने और उनको प्रकृत-शक्ति का पूर्ण विकास करने के लिए डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल की जनपद-योजना के अनुसार कार्य करना। भेद केवल इतना रहे कि वैज्ञानिक खोज और संग्रह के उपरान्त जो अध्ययन प्रस्तुत किये जायें, वे यथा-संभव जनपदीय भाषाओं में ही हों। इसके लिए व्याकरण, साहित्य भूगोल, इतिहास और विज्ञान आदि की परिषदें स्थापित की जायें और गद्य और पद्य की आधुनिक शैलियों का प्रयोग जनपदीय भाषाओं में सिखाया जाय।

(२) जनपदीय भाषाओं को अपने-अपने क्षेत्रों में (उपरोक्त वर्गीकरण के आधार पर) प्रारम्भिक, प्राथमिक अथवा साध्यमिक शिक्षा का माध्यम बनाने के लिए आन्दोलन करना।

जन-शिक्षा

(१) शिक्षा की दृष्टि से उन्नत देशों की शिक्षा-पद्धतियों का विस्तृत अध्ययन करके अपनी-अपनी जनपदीय भाषा की स्थिति के अनुसार समूची जनता को प्रारम्भिक, प्राथमिक अथवा साध्यमिक शिक्षा देने के लिए शिक्षा-प्रणाली का निर्णय करना और व्यापक कार्य-योजना बनाना।

(२) विभिन्न परिषदों द्वारा शिक्षण-योजना को कार्यान्वित करने के लिए ऐसी वैज्ञानिक पाठ्य-पुस्तकों की रचना जो संक्षेप में सरलतापूर्वक अधिक ज्ञान प्रदान कर सकें।

(३) जनपदीय भाषाओं में प्रारम्भिक, प्राथमिक अथवा साध्यमिक स्टेज तक की परीक्षाएँ चालू करना और उनका व्यापक प्रचार करना। इनके ऊपर की शिक्षा के लिए जब तक जनपदीय भाषाएँ स्वयं सम्पन्न न हो जायें, हिन्दी-माध्यम को प्रोत्साहन देना।

जन-साहित्य

(१) काव्य, नाटक, उपन्यास, कहानी, निबन्ध आदि के रूप से मौलिक-साहित्य की रचना के लिए जनपदीय कवियों और लेखकों को प्रोत्साहन देना।

(२) विज्ञान और समाजशास्त्र के विभिन्न अंगों की समृद्धि के लिए परिषदों द्वारा ग्रन्थों का निर्माण कराना। जहाँ तक सम्भव हो हिन्दी में प्रचलित पारिभाषिक शब्दों को ही ग्रहण किया जाय।

(३) एक व्यापक योजना के अनुसार अन्य देशी तथा विदेशी भाषाओं के उच्च-कोटि के उपन्यास और नाट्य-साहित्य तथा वैज्ञानिक, समाजशास्त्रीय साहित्य के प्रामाणिक अविकल अनुवादों का प्रबन्ध करना।

(४) उक्त साहित्य के लिए भंड और प्रकाशन की सुविधाएँ जुटाना, तथा जनपदीय भाषाओं में पत्र-पत्रिकाएँ प्रकाशित करना।

जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघ और हिन्दी साहित्य सम्मेलन

उपरोक्त विवेचन में यद्यपि हम जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों और हिन्दी साहित्य-सम्मेलन के परस्पर सम्बन्ध के बारे में एक-आध बार संकेत कर चुके हैं, परन्तु फिर भी सम्भव है कि हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन के वर्तमान कार्यकर्तियों और विरोधकर जनपद आन्दोलन के विचारियों के मन में अज भी संकाय हों। उसके प्रतिरिक्त स्वयं जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों के प्रतिनिधि साहित्य-सम्मेलन की विरोधी नीति में क्षुब्ध होकर उनमें अपना सम्बन्ध-विच्छेद करना ही आवश्यक समझ सकते हैं। वे कह सकते हैं कि अज बंगला, गुजराती, मराठी, तमिल, मेलगु आदि आर्य और द्राविड़ भाषाओं के साहित्य-संघ हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन से संबद्ध नहीं हों तो जनपदीय प्रगतिशील साहित्य-संघों को उससे क्यों संबद्ध होना चाहिए? जनपदीय भाषाएँ भी स्वतन्त्र हैं और उन्हें अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बचावे रखना चाहिए।

यह पर हम केवल प्रगतिवादियों की ओर से कुछ सुभाव फल कर सकते हैं, यद्यपि इस सम्बन्ध में अल्पम विधि ही जनपदीय साहित्य-संघ ही करेंगे। हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन से जनपदीय साहित्य-संघों का क्या और कैसा सम्बन्ध रहे इन प्रश्न पर प्रगतिवादियों की ओर से अतन्त बार्थ-नीति निर्धारित कर लेनी चाहिए। मेरी सम्मति में इस विषय में दो-तीन बातें विचारणीय हैं:

पहली बात—जनपदीय भाषाओं के विकास के विरोध से सबसे बड़ी बात यह कही जाती है कि इससे हिन्दी (साहित्यिक लड़ी बोली) का अहित होगा। इस आशय का निमूलक करना जनपदीय भाषाओं के प्रतिनिधियों का कर्तव्य है, क्योंकि राजस्थानी, मैथिली और ब्रज आदि जनपदीय भाषाओं की प्राचीन साहित्यिक परम्परा का अपने को उत्तराधिकारी घोषित करके हिन्दी (साहित्यिक लड़ी बोली) ने सनस्त सम्बन्ध में साहित्यिक पुनर्निर्माण और राष्ट्रीय जागरण की व्यापक नींव डाली है। जनपदीय भाषाओं की प्राचीन साहित्यिक

परम्पराओं का हिन्दी ने निरस्तनर करके फोर्ट विनियम कॉलेज के समय से अपनी कोई निराली संस्कृति और साहित्य-परम्परा बनाने की चेष्टा नहीं की, बल्कि उसने सामूचे मध्य-देश के प्राचीन साहित्य की अष्ट परम्परा को अपनाकर उसके प्रति अपना पूरा सम्मान दिखाया। इसी का परिणाम है कि आज मध्यदेश की अनैक जनपदीय भाषाएँ अपने प्राचीन साहित्य के गौरव में अपरिचिन नहीं रहीं और वे अब पुनः नये जीवन के स्पन्दन का अनुभव करने लगी हैं। अतः अपने पुनर्जीकरण के उपकाल में जनपदीय भाषाओं को भी मध्यदेश की इस परम्परा से, जिसको हिन्दी ने समृद्ध और विकसित किया है, अलग हटकर एकान्त-साधक नहीं बन जाना चाहिए, अर्थात् दोनों का साहित्यिक आदान-प्रदान अक्षुण्ण बना रहना चाहिए। हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन इस आदान-प्रदान का भविष्य में मध्य-केन्द्र बन सकता है।

दूसरी बात — यह सभी स्वीकार करते हैं कि हिन्दी के अतिरिक्त और कोई दूसरी भाषा मध्यदेश की राष्ट्रभाषा नहीं हो सकती और यदि द्राविडी क्षेत्रों के निवासी भी स्वीकार कर लें तो हिन्दी, मध्यदेश और दक्षिण भारत की भी राष्ट्रभाषा बन सकती है। हिन्दी साहित्य सम्मेलन हिन्दी को राष्ट्रभाषा के पद पर प्रतिष्ठित करना चाहता है, और राष्ट्रभाषा प्रचार ही उसका मुख्य कार्यक्रम है। व्यावहारिक रूप में सम्मेलन राष्ट्रभाषा-प्रचार-सम्मेलन बन गया है, परन्तु अभी तक राष्ट्रभाषा-प्रचार-सम्मेलन की दृष्टि से साहित्य सम्मेलन का विधान और कार्य-प्रणाली एकांगी है, जनतान्त्रिक और राष्ट्रीय नहीं। साहित्य सम्मेलन की ओर से अहिन्दी प्रांतों में राष्ट्रभाषा हिन्दी का जो प्रचार किया जा रहा है उनमें अहिन्दी भाषाओं के साहित्य-सम्मेलनों के प्रतिनिधियों की सहमति-सहभागिता की गहृत्व नहीं दिया जाता, अतः उनमें परामर्श ही लिया जाता है। गाग प्रचार ऊपर ने किया जा रहा है, जिसमें अनेक धम भी उत्पन्न हो गये हैं। कुछ कार्यकर्ता अनाद्वयिक रूप से बलत उन्माह दिगा रहे हैं जिनसे लगता है कि वे हिन्दी को मध्यदेश की राष्ट्रभाषा ही नहीं, बरन् राष्ट्रभाषा भी बनाना चाहते हैं। दक्षिण भारत में काँग्रेसी मन्त्रिमण्डल ने हिन्दी को जिनानका में अनिवार्य द्वितीय भाषा बनाकर द्राविडी भाषाओं के सम्मेलनों और प्रतिनिधियों की सहमति के प्रति और उपेक्षा दिखाई और अपनी निरंकुश नीति के विरुद्ध स्वाभाविक विरोध को न्योता दिया। इन सब जटिल समस्याओं का हल हिन्दी वालों नहीं कर पा रहे, फिर भी हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन अपनी सीमित और एकांगी विजयों पर ही प्रसन्न हो उठा है और अपने प्रचार को जनतान्त्रिक बनाने के लिए तैयार नहीं है। ऐसी स्थिति में जनपदीय साहित्य संघों का कर्तव्य है कि वे उरी जनतान्त्रिक आधार दें। यह नभी सम्भव हो सकता है जब हम यह स्वीकार कर लें कि हिन्दी को जोर-जबरदस्ती से नहीं बल्कि मध्यदेश और दक्षिण भारत की समस्त भाषाओं की सहमति से ही राष्ट्रभाषा बनाया जा सकता है, तथा इसके लिए हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन का राष्ट्रभाषा-साहित्य-सम्मेलन के रूप में जनतान्त्रिक आधार पर पुनर्संज्ञान किया जाय। इसमें बहुत से विवादों का भी अन्त हो जायगा।

तीसरी बात—मध्यदेश और दक्षिण की अनेक जनपदीय भाषाएँ पिछड़ी हैं। वे स्वयं अपने बल पर साहित्यिक स्थापना करने में समर्थ नहीं हैं। इसके लिए उन्हें उन्नत भाषाओं के सहयोग की आवश्यकता है। अतः यह जरूरी है कि साहित्यिक जगत् का वातावरण असाहित्यिक प्रश्नों की गूँज से क्षुब्ध न होता रहे। लोग इस सहयोग का व्यापक आयोजन कर सकें और एक शान्त वातावरण में आदान-प्रदान का क्रम अविराम चलता रहे। इस दृष्टि से भी साहित्य-सम्मेलन के आधार को व्यापक बनाने की जरूरत है और विभिन्न भाषाओं की प्रतिनिधित्व, अर्थात् राष्ट्रभाषा प्रचार सम्मेलन बनावे यह सम्मेलन के हित में होगा। यदि वर्तमान हिन्दी जनपदों के प्रतिनिधियों के अतिरिक्त गुजराती, मराठी, उड़िया, असामी, बंगाली आदि भाषाओं के प्रतिनिधि भी राष्ट्रभाषा प्रचार सम्मेलन में हिन्दी के प्रतिनिधियों के साथ समानता के आधार पर एकत्र किये जा सकें और वे एक मन से हिन्दी को राष्ट्रभाषा स्वीकार कर लें तो फिर कौन हिन्दी को अपहरण कर सकेगा? यदि द्राविड़ी भाषाओं के प्रतिनिधि भी हिन्दी को राष्ट्रभाषा मान लें तो मद्रास प्रान्त में हिन्दी को अनिवाच्य द्वितीय भाषा बनाने में कौन आपत्ति करेगा? राष्ट्रभाषा आदि के प्रश्न वास्तविक महत्त्व के प्रश्न नहीं हैं। गवर्ण भाषाओं के प्रतिनिधियों को इन पर खूब सोचने-विचारने का और प्रयत्नय भव रखने का अधिकार देना चाहिए। अतः हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन को विचार-स्वतन्त्र्य का दाहक बनाने के लिए उसे नये आधार पर संगठित करके राष्ट्रभाषा-प्रचार सम्मेलन बनाना अनिवार्य हो गया है।

इन सभी दृष्टियों में देखते पर हमारा निश्चित मन है कि जनपदीय प्रगतिशील साहित्यियों को एक निश्चित कार्यक्रम के अन्तर्गत हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन से सम्बद्ध हो जाना चाहिए। इस संघर्ष में इस कार्यक्रम की निम्न स्वरूपा बना सकते हैं:

(१) हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन के विधान में परिवर्तन:—

(अ) सम्मेलन का नाम 'राष्ट्रभाषा हिन्दी प्रचार सम्मेलन' रखा जाय।

(ब) रा० हि० प्र० सं० उन सभी हिन्दी और अहिन्दी भाषाओं का 'संघ' हो जो हिन्दी को राष्ट्रभाषा मानती हैं, अर्थात् मध्यदेश के जनपदीय साहित्य संघों और गुजराती, मराठी, बंगला, उड़िया, असामी और यदि सम्भव हो तो द्राविड़ी भाषाओं (तमिल, तेलुगु, कन्नड़, मलयालम आदि) के साहित्य सम्मेलनों का संघ हो। हिन्दी और अहिन्दी भाषाओं के साहित्य सम्मेलन राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर एक सामान्य नीति निर्धारित करने के लिए रा० हि० प्र० सं० से सम्बद्ध हों और समस्त (झाँसी-वड़ी) भाषाओं (हिन्दी को लेकर) को रा० हि० प्र० सं० में एक बराबर प्रतिनिधि भेजने का अधिकार हो। उदाहरण के लिए ५६ जनपदीय साहित्य संघ और ६ अन्य अहिन्दी भाषाओं के सम्मेलन यदि रा० हि० प्र० सं० से सम्बद्ध हो जायें और यदि अत्यन्त

को दस-दस प्रतिनिधि भेजने का अधिकार हो तो इस प्रकार कुल प्रतिनिधियों की संख्या २५० होगी, अर्थात् उसमें अन्य किसी प्रकार के प्रतिनिधि स्वीकार न किये जायेंगे। प्रत्येक भाषा को अपने प्रतिनिधि चुनकर भेजने का अधिकार होगा। कोई भी राष्ट्रभाषा-सम्बन्धी निर्णय बहुमत से नहीं किया जा सकेगा, बल्कि जो भाषा बहुमत के निर्णय को स्वीकार करे वही उस पर पालन करने के लिए बद्ध हो। कार्यकारिणी के चुनाव में भी यही सिद्धान्त बरता जाय, अर्थात् प्रत्येक भाषा को अपना-अपना प्रतिनिधि समानता के आधार पर चुनने का अधिकार हो।

- (स) रा० हि० प्र० स० की परिषदों का पुनर्निर्माण किया जाय। सम्बद्ध भाषाओं में साहित्यिक आदान-प्रदान के महत्त्वपूर्ण कार्य को प्रोत्साहन देने के लिए समस्त भाषाओं का प्रतिनिधित्व करने वाली ऐसी स्थाई परिषदों का निर्माण किया जाय जो इतिहास, भूगोल आदि की ऐसी खोजों और संग्रहों को जो राष्ट्रीय दृष्टि से महत्त्व रखते हैं, राष्ट्र-भाषा हिन्दी और उसके द्वारा अन्य सभी सम्बद्ध भाषाओं में अनुवाद करायें और उच्च कोटि के विशुद्ध साहित्य (कविता, उपन्यास, कहानी, नाटक, आलोचना, निबन्ध आदि) और वैज्ञानिक साहित्य का भी विभिन्न भाषाओं में अनुवाद कराने का प्रबन्ध करायें। जहाँ तक सम्भव हो परिषदें इसके लिए पारिभाषिक शब्दों की एक सामान्य सूची तैयार करें। इससे राष्ट्रभाषा हिन्दी का साहित्य भी निरन्तर समृद्ध होता जायगा और अन्य उन्नत अथवा अनुसृत भाषाओं का साहित्य भी समृद्ध होता जायगा। ये परिषदें विभिन्न विषयों के आधार पर बनाई जायें और प्रत्येक सम्बद्ध भाषा के प्रतिनिधि उनमें हों जो अपनी-अपनी भाषा की साहित्यिक प्रगति पर दृष्टांही निपेक्षित और मिलकर उस बात का निर्णय करें कि कौन-कौनसी पुस्तकों राष्ट्रीय महत्त्व की हैं अतः अनुवाद के योग्य हैं।

- (द) रा० हि० प्र० स० का पुनः केन्द्र-संगठन किया जाय अर्थात् सर्वप्रथम के किसी केन्द्रीय स्थान पर (दिल्ली, आगरा, चम्बल, अथवा उलाहावाद आदि में) रा० हि० प्र० स० का स्थायी केन्द्र स्थापित किया जाय, और प्रचार और अनुवाद कार्य के लिए प्रेस और प्रकाशन को सुविधाएँ जटायी जायें।

- (३) जनपदीय भाषाओं को प्रोत्साहन दिया जाय : रा० हि० प्र० स० जनपदीय भाषाओं की साहित्यिक स्थापना में सहयोग दे, अर्थात् विभिन्न जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों के कार्यक्रम को पूरा कराने में प्रकाशन की सुवि-

घाएँ और अन्य साधन प्रदान करे।

उक्त कार्यक्रम के आधार को लेकर जनपदीय प्रगतिशील साहित्य संघों को हिन्दी साहित्य सम्मेलन से सम्बद्ध होना चाहिए। इसमें सन्देह नहीं कि यह कार्यक्रम और सुधारा जा सकता है। परन्तु इसमें भी सन्देह नहीं है कि जिस दिन हम हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन को ० रा० हि० प्र० स० के रूप में प्रस्तावित आधार पर संगठित करने में समर्थ हो जायेंगे वह दिन हिन्दी और अन्य भाषाओं के साहित्यिक जीवन में सबसे महत्त्वपूर्ण दिन होगा। क्योंकि उस दिन मध्यदेश और यदि सम्भव हुआ तो दक्षिण भारत की रामस्त भाषाओं के बीच स्थायी सौहार्द्र और सहयोग की नींव पड़ेगी और सभी भाषाओं के उत्तरोत्तर विकास की अपरिमित सम्भावनाएँ खुल जायेंगी। उस समय छोटी-से-छोटी और अनुन्त-से-अनुन्त भाग में भी लिखने से किसी भी प्रतिभावान् लेखक को संकोच न होगा, क्योंकि उसकी क्रियाएँ प्रत्येक भाषा में पढ़ी जायेंगी, कोई भी महत्त्वपूर्ण रचना विस्मृति के गर्त में न डूब सकेगी, नव-कवी भी जनपद को जनता को अपनी मातृ-भाषा को त्याग कर दूसरी भाषा में अपने भाव-विचारों को अभिव्यक्ति देने के लिए बाध्य नहीं होना पड़ेगा।

जनपदीय भाषाओं के प्रश्न पर प्रगतिवादियों का यही दृष्टिकोण और कार्यक्रम है।

—नवम्बर, १९४५

राष्ट्रभाषा : विवाद और समाधान

'Tis a great infirmity to think. God preserve you from it, my son, as He has preserved His greatest saints, and the souls whom He loves with special tenderness and destines to eternal felicity.

—Anatole France.

हिन्दी-उर्दू-हिन्दुस्तानी की बहस गत १४० वर्षों से जिस राजनीतिक उत्तेजना और धार्मिक-साम्प्रदायिक उन्माद के वातावरण में अधिराम चलती आई है, और जिस हठधर्मी और दुराग्रह से इन तीनों के समर्थकों और प्रतिपक्षियों ने अपनी तर्कबली को रूढ़ बना रखा है, मानो १४० वर्षों के अन्तराय में उनकी सूझ-बूझ में कोई विकास ही न हुआ हो; और जिस सतर्कता से वे इस बीच अपने पुराने तर्कों को ही और-और ऊँचे स्तर से उँहराते आये हैं उससे सिद्धान्त-कथन, तथ्य-निरूपण, विचार-विनिर्गम और विवेक-नगन समाधानों का स्थान आत्म-प्रयत्नना और प्रमाद ने ले लिया है। केवल शक्ति-प्रदर्शन ही तर्क की सच्चाई का आधार बन गया है। राष्ट्रभाषा की पृथ्वी गुलभूत की जगह और भी उलभती गई है।

हिन्दी-उर्दू की बहस का अर्थ एक प्रारम्भिक दल तर्कों का एक 'दार्शनिक' हिन्दी के समर्थक उसे हिन्दुओं की परम्परागत भाषा मानकर उसे केवल-व्यक्त-करण और सरकारी दफ्तरों में उसका प्रचलन कराने के लिए आन्दोलन करने से। इस बहस में हिन्दी साफलता या चुकी है, और कचहरियों और दफ्तरों में उसका प्रयोग किया जा सकता है। प्रारम्भिक और कहीं-कहीं उच्च शिक्षा भी हिन्दी में ही जान लगी है। अतः अब हिन्दी और उर्दू में प्रतिबोधिता राष्ट्रभाषा-पद के लिए है। कुछ लोगों ने प्रारम्भ से ही हिन्दी और उर्दू की बहस में मध्यस्थ बनने की चेष्टा की है और आजह विद्या है कि हिन्दी-उर्दू के सम्मिलित रूप हिन्दुस्तानी को राष्ट्रभाषा के रूप में लोकार्पित किया जाय। परन्तु हिन्दुस्तानी के समर्थक, जो मध्यस्थ बनना चाहते थे, स्वयं एक वादी बन गये। इस प्रकार हिन्दी-उर्दू का संघर्ष अब हिन्दी-उर्दू-हिन्दुस्तानी के संघर्ष का त्रिकोण बन गया है और इसमें विस्मय की बात नहीं है कि इस संघर्ष के त्रिकोण के तीन कोणों पर हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी के स्थाई शिबिर खल गये हैं। अपने-अपने केंद्र पर तीनों दल शक्ति-संग्रह कर रहे हैं और दूरों से राष्ट्रभाषा के सिंहासन के लिए धड़-धड़कर शब्द पैदा कर रहे हैं। कोई भी ठहर कर यह नहीं सोचना चाहता कि केवल शक्ति-संचय राष्ट्रभाषा के प्रथम कद

हल नहीं बना सकेगा। फिर, प्रत्येक दल के समर्थकों की संख्या में वृद्धि होती जाय तो उससे किसी भी दल के दावे को एकान्त औचित्य कहीं से प्राप्त हो जायगा, यह विचारणीय है। अतः समर्थकों की संख्या-वृद्धि एक मरीचिका है जिसके पीछे तीनों दलों के नेता बौद्ध रहे हैं। हिन्दी को हिन्दुओं का समर्थन मिल रहा है, उर्दू को मुसलमानों का—यह हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन और अंजुमन तरक्की-ए-उर्दू की परीक्षाओं में बैठने वालों से स्पष्ट है। हिन्दुस्तानी को थोड़े हिन्दुओं और थोड़े ही मुसलमानों का समर्थन मिल पा रहा है। फिर भी तीनों दलों में कोई अपनी विचार-पद्धति को व्यापक बनाकर नई सुझ-बुझ से इस प्रश्न का हल नहीं ढूँढना चाहता। तीनों दलों की राष्ट्रीय-चेतना अत्यन्त संकुचित और संकीर्ण हो गई है क्योंकि कोई भी अपने प्रतिपक्षियों के दृष्टिकोण को नहीं समझना चाहता। परिणाम यह है कि 'संघर्ष' शब्द अर्थवाची शब्द बन गया है। एक विलक्षण, पर क्रूर, परिस्थिति पैदा हो गई है। इन दलों पर दल समूह प्रश्न पर नई दृष्टि से सोचना चाहते हैं ताकि हम जिस दलदल में फँसे हैं उससे अपने पर खींचकर आगे बढ़ सकें। इसके लिए वर्तमान संघर्ष का संक्षेप में सिंहावलोकन अपेक्षित है। इससे अनेक मनोरंजक तथ्यों पर प्रकाश पड़ेगा।

हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी के नेतृत्व का यदि हम विवेचन करें तो हमें ज्ञान होगा कि हिन्दी का नेतृत्व विवेक पर हिन्दू-राष्ट्रवादियों के हाथ में है। इनमें डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, डॉ० मुनीगि कुमार नटवर्ती और डॉ० असरतारथी आदि भाषाविद्, इतिहास और विचारक भी हैं। और बाबू पुरुषोत्तमदास टंडन, बाबू कल्याणचन्द्र, श्री कन्हैयालाल मुंशी, गोरखामणि गणेशदास आदि साहित्य, हिन्दू-महाभाषा, समाज-संशोधन, आदि-समाज आदि के हिन्दू राष्ट्रवादी नेता और कार्यकर्ता भी हैं। उर्दू प्रकार उर्दू का नेतृत्व विवेक पर मुस्लिम राष्ट्रवादियों के हाथ में है। यहाँ भी मौलवी अब्दुल हक, मिर्था बलिर अहमद आदि भाषा-विद्, इतिहासज्ञ और विचारक हैं और मुस्लिम-लीग आदि के मुस्लिम-राष्ट्रवादी नेता हैं। उर्दू वालों के साथ नर तेजबहादुर सपू आदि उर्दू-प्रारत्नी प्रेमी कतिपय हिन्दू नेता भी हैं। हिन्दुस्तानी का नेतृत्व उल्लोचकों के हाथ में है जो अखिल भारतीय एकता के भावक समर्थक हैं, अर्थात् जो हिन्दू-उर्दू के पृथक् विकास का कारण ऐतिहासिक परिस्थितियों में न लौजकर उसे कुछ साम्प्रदायिक वैचिन्तनों का कुचक मानते हैं और सोचते हैं कि व्यापक राष्ट्रीय चेतना के फलने पर यह कुचक अपने आप खत्म हो जायगा और हिन्दी-उर्दू की धाराएँ अपने आप मिल जायँगी। इन दल के नेताओं में भी डॉ० ताराचन्द्र, डॉ० जाकिर हुसैन, जफर हुसैन, पण्डित सुन्दरलाल, काका कालदास, गुलाम मय्यत, डॉ० अब्दुल-अलीम आदि भाषाविद्, इतिहासज्ञ और विचारक हैं। नेताओं में महात्मा गाँधी, पण्डित जवाहरलाल और डॉ० राजेन्द्रप्रसाद आदि राष्ट्रीय नेता हैं।

तीनों दलों का उद्देश्य एक ही है, अर्थात् अखिल भारत के लिए एक सर्वसम्मत राष्ट्रभाषा का निर्माण और प्रचार। यह १४० वर्षों में 'सर्वसम्मति' की ओर एक पग भी नहीं बढ़ाया जा सका है। साधारणतः जो इन तीनों दलों की सामान्य रूप से स्वीकार हो

वही सर्वसम्मत राष्ट्रभाषा कही जा सकती है, क्योंकि ये तीन दल ही अपनी-अपनी भाषा के लिए दावे पेश कर रहे हैं। परन्तु स्थिति कुछ ऐसी विचित्र हो गई है कि 'सर्वसम्मत' का यह अर्थ किसी भी दल के निकट कोई महत्त्व नहीं रखता। अगला दावा ही 'सर्वसम्मत' है, बस इस प्रवचन का जोर है। राष्ट्रभाषा का अन्य भाषाओं में क्या सम्बन्ध रहेगा, अर्थात् राष्ट्रभाषा का क्षेत्र कितना होगा, उच्च शिक्षा और विशिष्ट वैज्ञानिक शिक्षा के लिए राष्ट्रभाषा को माध्यम बनाना उपयुक्त होगा अथवा अन्य प्राक्तिक भाषाओं में भी यह शिक्षा दी जा सकेगी आदि व्यापक रचनात्मक प्रश्नों तक विवादी नहीं पहुँचे हैं। वे राष्ट्रभाषा के प्रश्न को उठाकर पहले ही क्रम पर रुक गये हैं क्योंकि अभी यह निश्चित नहीं हो पा रहा है कि राष्ट्रभाषा का नाम क्या हो, उसका स्वरूप क्या हो और उसकी लिपि क्या हो। इतनी-तीनों प्रश्नों का हल असाध्य लगता है; क्योंकि अपने-अपने दावे को वे ऐतिहासिक दृष्टि से सही मानते हैं। सर्वप्रथम हम तीनों के दावों का अध्ययन करेंगे :

एक : हिन्दी—(क) राष्ट्रभाषा का नाम हिन्दी हो। ऐतिहासिक और व्यावहारिक दृष्टि से यही नाम अधिक समीचीन है।

ऐतिहासिक—मध्यदेश अथवा उत्तर भारत की भाषा का 'हिन्दी' नाम उर्दू अथवा हिन्दुस्तानी की अपेक्षा अधिक पुराना है, और यह नाम मुसलमानों का दिया हुआ है। हिन्दू लेखकों (तुलसीदास आदि) ने सर्वत्र 'भाषा' शब्द का ही प्रयोग किया है।

अमीर खुसरो (सन् १३४०-८१) ने सर्वप्रथम अपनी 'खालिकवारी' (उर्दू-हिन्दी-कोष) में इस भाषा को 'हिन्दी' या 'हिन्दी' नाम दिया है, अर्थात् हिन्दुस्तानियों की भाषा हिन्दी, किसी जाति-विशेष की भाषा नहीं। अलाउद्दीन खिलजी (सन् १२६५-१३१५ ई०) के शासन-काल में फखरुद्दीन मुबारक राजनवी ने एक शब्द-कोष तैयार किया जिसमें उसने फारसी शब्दों के हिन्दी पर्याय दिये। बाहू गीरान्की शम्शूल उस्ताक (सन् १८६५) अपनी रचनाओं की भाषा को हिन्दी कहते थे। दिल्ली में भी 'दक्खिनी' के साथ 'हिन्दी' नाम प्रचलित था। बीजापुर के अली आदिलशाह तृतीय (१८५६-१६७३) के दरबारी कवि नसरानवी ने भी अपनी हिन्दी कविताओं का उल्लेख किया है। इसके पश्चात् 'सौदा' के उस्ताद बाहू हानम (सन् १७५०), उजाग्रला खाँ (सन् १८५५-७५), एलोर (मद्रास) के बाकर आगाह (११५७ हिजरी में जन्म) आदि प्रसिद्ध मूल्यमान लेखक अपनी भाषा के लिए 'हिन्दी' नाम का ही प्रयोग करते आये हैं। बाकर आगाह ने अपने दीवान का नाम 'दीवाने-हिन्दी' रखा। दिल्ली के विख्यात कवि 'मीर' ने अपनी भाषा को 'हिन्दी' ही कहा। हिन्दुओं ने अपनी 'भाषा' के लिए मुसलमानों द्वारा दिये गये इस नाम को अपना लिया। इस प्रकार हिन्दी नाम रामभक्त मध्यदेश की भाषा के लिए प्रयुक्त होता रहा है। उपर्युक्त भी है।

'उर्दू' शब्द का भाषा के लिए कब से प्रयोग होने लगा, यह अभी तक विवादास्पद है। 'उर्दू' शब्द तुर्की भाषा का है, जिसका अर्थ लश्कर (छावनी) होता है। मीर आगम

देहली की ने 'बाग़ोवहार' (सन् १८०१) में लिखा है कि उर्दू की उत्पत्ति अकबर बादशाह के समय में हुई। सर सय्यद अहमदख़ाँ की पुस्तक 'ग़ासालूमनादीद' (सन् १८१४) में उर्दू की उत्पत्ति शाहजहाँ के काल में बताई गई है। परन्तु यह भी संदिग्ध है, क्योंकि यदि उस समय 'उर्दू' शब्द प्रचलित हो गया होता तो सैयद अताहुसैन 'तहसीन' को 'चहार-दरवेश' के अनुवाद 'नी तर्ज़मुरस्सा' में अपनी भाषा के लिए रेखा, हिन्दी और उर्दू-म-मुशब्लता इन तीन नामों का एक साथ प्रयोग न करना पड़ता। इससे सिद्ध है कि सन् १७६७ तक 'उर्दू' शब्द व्यापक और रूढ़ नहीं हो पाया था। इसके पश्चात् तो 'मसहफ़ी' और 'दास' ने अपने शेरों को उर्दू भाषा के शेर कहा। इस प्रकार 'उर्दू' बहुत नया नाम है। राष्ट्रभाषा के लिए यह नाम किसी प्रकार भी उपयुक्त नहीं। फिर उर्दू एक विचोप शैली का नाम है, किसी स्वतन्त्र भाषा का नाम नहीं।

'हिन्दुस्तानी' नाम की व्युत्पत्ति मनोरंजक है। सत्रहवीं सदी में पुर्तगालियों ने भारत में आकर यहाँ की भाषा का नाम 'इन्डोस्तान' (Indostan) रखा। अठारहवीं सदी के प्रारम्भ में एक अंग्रेज़ इतिहास-लेखक ने इस भाषा का नाम 'हिंडोस्टैंड' (Hindoostand) लिखा है। इन महानुभवों के अनोखे नामों पर विस्मय न करके यदि हम अंग्रेज़ानुशील बने तो हमें पना लगना है कि गौलाना वल्लड़ी ने अपनी पुस्तक 'सरखम' (१७८० हिजरी) में इस भाषा को 'अथाने हिन्दुस्तानी' लिखा था। परन्तु यह मूलतः सय्यदों या उत्तर भारत की भाषा का नाम नहीं था किन्तु केवल मुसल-प्रदेश और अन्तर्देश (तो थाव) में मुसलमानों की भाषा का नाम था किन्तु तब वेदों की भाषाओं के अर्थ आधिकारिक हैं। प्रोफ़ेसिण्डियन वॉलेज, क्लॉफ़ने के डा० गिलक्राइस्ट (सन् १८०३) ने अब हिन्दी-उर्दू में पुनर्नयन लिखना ही तब से ही 'हिन्दुस्तानी' शब्द पर सरकारी छाप लगी। हिन्दुस्तानी ने अब तक हिन्दी की उर्दू जैसी ही मूचित होनी आरंभ है। अतः यह नाम भी अनुपयुक्त है।

व्यावहारिक — 'हिन्दी' नाम मुसलमानों का दिया है और हिन्दुओं को भी स्वीकृत हो गया है। अतः 'हिन्दी' नाम हिन्दुओं और मुसलमानों की सम्मिलित भाषा के नाम का उचित चयन का शीतक है। व्यावहारिक दृष्टि से यह सर्वमान्य नाम है। इसके अतिरिक्त देशों के नाम पर ही भाषाओं के नाम भी होते हैं जैसे अरबी, ईरानी, फ़ारसी, चीनी, जापानी, रूसी, अंग्रेज़ी, फ्रांसीसी आदि। हिन्दी भी ऐसा ही नाम है।

उर्दू एक प्रकार से मुसलमानों द्वारा हज़रतपूर्वक गढ़ी गई हिन्दी की ही एक शैली का नाम है। इस नाम को हिन्दुओं ने कभी नहीं अपनाया। सरकारी कृपादृष्टि जनी रहे, इसलिए कुछ सरकारी हिन्दू कामचारियों ने उर्दू को अपनी भाषा कहा हो तो वह वान दूसरी है। इसके अतिरिक्त उर्दू से किसी देश की भाषा होने का संकेत नहीं मिलता। अतः व्यावहारिक दृष्टि से उर्दू नाम सर्वथा अप्राज्ञ है।

'हिन्दुस्तानी' नाम सम्बन्धित अर्थ है, क्योंकि हमारे हिन्दुस्तान (उत्तरी दो थाव) की भाषा का ही संकेत होता है। परन्तु अब सारे भारत को भी अक्सर हिन्दुस्तान कहा जाता है, अतः यदि सारा भगड़ा इस नाम को स्वीकार करने से ही तन्म हो जाय अर्थात् 'राष्ट्र-

भाषा के स्वरूप' और 'राष्ट्रलिपि' के लिए विवाद न उठे तो राष्ट्रभाषा का नाम 'हिन्दुस्तानी' भी स्वीकार किया जा सकता है। परन्तु इस विवाद में इन नामों के पीछे भाषा के स्वरूप का विवाद छिपा हुआ है। अतः 'हिन्दुस्तानी' नाम भी उपयुक्त नहीं है।

(ख) राष्ट्रभाषा का स्वरूप हिन्दी हो—ऐतिहासिक, भाषाशास्त्रीय और व्यावहारिक दृष्टि में राष्ट्रभाषा का स्वरूप हिन्दी होना ही अधिक उपयुक्त है।

ऐतिहासिक—हिन्दी में तात्पर्य संस्कृतनिष्ठ साहित्यिक खड़ी बोली में है, परन्तु हिन्दी की समस्त बोलियाँ भी हिन्दी के ही अन्तर्गत आती हैं और उनके रूपों और प्रत्ययों में परस्पर इतना भेद होते हुए भी खड़ी बोली, ब्रज, बाँगरू, राजस्थानी, बुन्देली, अरबधी, भोजपुरी, मैथिल, मगही आदि भाषाओं का प्राचीन काव्य-साहित्य हिन्दी का ही काव्य-साहित्य माना जाता है। इस दृष्टि में उर्दू के समान हिन्दी कोई नयी कृत्रिम भाषा नहीं है, वरन् सीधे संस्कृत और मध्यदेश की शौरसेनी और मागधी, अर्ध-मागधी प्राकृतों और अपभ्रंशों से उत्पन्न हुई भाषा है। गत एक हजार वर्षों की हिन्दी की गौरवमयी काव्य-परम्परा उसको अन्य भाषाओं के मुक़ाबले में राष्ट्रभाषा पद के लिए सबसे उपयुक्त भाषा बना देती है। चन्द्रबरदाई, विद्यापति, कबीर, जायसी, तुलसीदास, सूरदास, मीरा, विहारी, केशव, मनिराम, भूषण, देव, पद्माकर, हरिश्चन्द्र, महावीरप्रसाद द्विवेदी, मैथिलीशरण गुप्त, हरि-औध, प्रेमचन्द, प्रसाद, पन्त, निराला, महादेवी के द्वारा प्रवाहित हिन्दी-काव्य और साहित्य परंपरा की इस अजस्र-धारा में ग्यारहवीं शताब्दी अथवा उससे भी पूर्व से लेकर अब तक कहीं विक्षेप नहीं हुआ है। समस्त मध्यदेश और उत्तर भारत के सांस्कृतिक जीवन की अभिव्यंजना हिन्दी में हुई है, अतः वह यहाँ की संस्कृति की प्रतीक है। देश जब विदेशी आक्रमणों और अनार्य विजेताओं की नृशंसताओं के कारण पदाक्रान्त हो रहा था, उस समय हिन्दी के कवियों ने ही उसे आशा का संदेश सुनाया, उसमें जीवन और स्फूर्ति का संचार किया। केवल मध्यदेश ही नहीं, दक्षिण और पूर्व भारत में भी हिन्दी की चैतन्य काव्य-परंपरा ने अपना अस्तित्व ज्ञान पैदा कर नयी जागृति फूँकी। लोक जीवन की श्रुति-परंपरा ने हिन्दी के कवियों की रचनाओं को देश के गाँव-गाँव और घर-घर में पहुँचा दिया है। अतः हिन्दी जनता की भाषा है।

स्वयं मुसलमानों ने हिन्दी के इस भारतीय स्वरूप को ही अपनाया और हिन्दी काव्य के निर्माण में योग दिया। कारण, हिन्दी जनता की भाषा थी और मुसलमान बादशाहों के दरबारों में फ़ारसी का प्रचलन था। हिन्दी को समृद्ध बनाने में मुसलमानों ने प्रत्येक काल में और प्रत्येक काव्य धारा में रचनाएँ की हैं। ज्ञानेश्वरी जाश्या, प्रेमभाषी राधा, रागभक्ति चार्या, कृष्णभक्ति दासा, रीति काव्य, आधुनिक काव्य—इन सभी काव्य परंपराओं में मुसलमान कवियों ने जो योगदान किया है वह उपेक्षणीय नहीं है। अमीर खुसरो (सं० १३१०) से लेकर कबीर (सं० १४५६), कुतबन (सं० १५५०), मलिक मुहम्मद जायसी (सं० १५२८), रसखान (सं० १६४०), रहीम (सं० १६१०-२३), आनम (सं० १६४०), जमान (सं० १६२०), कादिर (सं० १६६५), म्बारक (सं० १६३०),

उसमान (सं० १६१३), शेखनवी (सं० १६७६) अलीमद्दिवखॉ (सं० १७८७), रसलीन (सं० १७१४), आलम (सं० १७४०), कासिमशाह (सं० १७८८), नूरमुहम्मद (सं० १८०१) और वर्तमान युग में अजमेरी जी तक मुसलमानों ने हिन्दी के जो काव्य ग्रन्थ रचे हैं उनपर किसी भी साहित्य को गर्व हो सकता है। परन्तु ये रचनाएँ उन्होंने अपने काल की हिन्दी की साहित्यिक भाषा अथवा, ब्रज या खड़ी बोली में ही कीं और उनमें विदेशीपन लाकर भारत की सांस्कृतिक एकता के तार को विच्छिन्न करने की चेष्टा नहीं की। ये कवि दिल्ली, काशी, जौनपुर, गाजीपुर, पिहानी, बिलगाम, हरदोई, बाराबंकी, आगरा आदि मध्यप्रदेश के विभिन्न स्थानों में जन-जीवन के निकट रहकर कविता करते थे, दरबारों में जाकर शासकों के इंगित पर उन्होंने अपनी सरस्वती के आँचल को कलुषित नहीं होने दिया। इस प्रकार हिन्दी को हिन्दुओं और मुसलमानों की सम्मिलित भाषा होने का गर्व है। आज भी, नगरों के कुछ पढ़े-लिखे मुसलमानों को छोड़कर, आमतौर पर मुस्लिम जनता हिन्दी की ही विभिन्न बोलियों को बोलती है। अतएव हिन्दी का परम्परागत स्वरूप ही राष्ट्रभाषा का स्वरूप हो सकता है, अन्य कोई स्वरूप जनता में सर्वमान्य न हो सकेगा।

उर्दू के समर्थकों का दावा है कि खड़ी बोली का साहित्यिक भाषा के रूप में निर्माण सर्वप्रथम मुसलमानों ने ही किया और ग़दर, सन् १८५७ ईस्वी, तक उर्दू ही हिन्दू-मुसलमानों की सम्मिलित भाषा रही। यह एक भ्रान्त धारणा है। खड़ी बोली हिन्दी की अन्य बोलियों की तरह एक प्राचीन बोली है। उसमें अधिक काव्य-रचनानहीं हुई, इसका कारण केवल यह था कि ब्रजभाषा उस समय साहित्य की भाषा थी, और जब दिल्ली दरबार में फ़ारसी का प्रयोग होने लगा तो उसका प्रभाव दरबार से सम्बन्ध रखने वाले आस-पास के लोगों पर भी पड़ा और उसमें अरबी-फ़ारसी के शब्द घुसने लगे। जिन्होंने मुस्लिम दरबारों के आश्रय में रहकर खड़ी बोली में कविता लिखनी प्रारम्भ की उन्होंने उसे शासकों की सुविधा के लिए फ़ारसी-अरबी-मिश्रित बनाने की कोशिश की। इस कविता का आदर्श, पद-विन्यास, शब्द-भण्डार सभी विदेशी होता चला गया। अतः मध्यदेश की हिन्दू और मुस्लिम जनता को खड़ी बोली का यह 'उर्दू' संस्कार मान्य नहीं हुआ और वह ब्रजभाषा में ही अपने को अभिव्यक्त करनी आई। मुगल साम्राज्य के ध्वन के तार जट काव्यमय, अग्रजात, खड़ी आदि दिल्लीकी व्यापारी अथवा अफसरों में काग करनेवाली जालियाँ पुरबी नूतनप्रान्त में आकर बसने लगी तो खड़ी बोली को भी अपने साथ लेनी गई और इस प्रकार खड़ी बोली अपने शुद्ध रूप में मध्यदेश के अन्य स्थानों में भी फैलने लगी। यह कहना सारा-सार गलत है कि फ्लोर्टेविलियम कान्जेज अफ़्जा ग़दर के परभाव ही प्रतिनिधायक हिन्दुओं ने संस्कृतनिष्ठ नद्य लिखना प्रारम्भ किया और हिन्दू-मुसलमानों की सम्मिलित भाषा उर्दू को ह्वागकर विग्रह का जीज बोया। मुसलमानों ने खड़ी बोली में जब भङ्ग लिखना प्रारम्भ किया उसके बहुत पहले से उसने नद्य लिखा जाना रहा है, परन्तु वह नद्य हिन्दी-परम्परा के अनुसार था, उसमें जान-बूझकर अरबी-फ़ारसी नहीं भरी जाती थी। विग्रह का बीज तो मुसलमानों ने ही बोया। अकबर के समकालीन कवि गङ्ग की पुस्तक 'चन्द-छन्द

वरनन की महिमा' को खड़ी बोली गद्य की प्रथम पुस्तक कह सकते हैं। श्रीरामप्रसाद 'निरञ्जनी' का 'भाषा योगवासिष्ठ', (सं० १७६८) पण्डित दौलतराम का हरिषेणा-चार्य कृत जैन 'पद्मपुराण' का ७०० पृष्ठों का भाषानुवाद, मुंशी सदाभुख की जानापदेश वाली पुस्तक, मुंशी डंभा की 'राती केतकी की कहानी' (सं० १८५८) आदि पुरतकें फोर्टविलियम कॉलेज द्वारा (सं० १८६० में) खड़ी बोली गद्य में पुस्तकें लिखाने की व्यवस्था होने के पहले ही लिखी जा चुकी थीं। इससे सिद्ध है कि खड़ी बोली का हिन्दी-रूप शिष्ट-जनों की भाषा बन चुका था। इस समय तक खड़ी बोली का शुद्ध रूप मध्यदेश के अन्य स्थानों में भी फैल गया था, उच्चकोटि के हिन्दी गद्य-साहित्य के लिए क्षेत्र बन गया था, और उसका विकास स्वाभाविक हो गया था। प्रतिक्रिया का कोई प्रश्न कब उठता है ?

इसके अतिरिक्त गत पचास-साठ वर्षों में हिन्दी-साहित्य की जैसी सर्वाङ्गीण उन्नति हुई है, और उसका प्रचार जिस परिमाण में हुआ है उससे भी सिद्ध है कि हिन्दी का वर्तमान संस्कृतनिष्ठ स्वरूप ही जनप्रिय और सर्वमान्य है; जनता किसी कृत्रिम, आपादमस्तक विदेशी वेश-भाषा में सजी भाषा को स्वभावतः नहीं अपना सकती। सरकारी पक्षपात के रहते हुए भी यदि देखा जाय तो उर्दू की लोकप्रियता निर्दोषित गिरती जा रही है। सन् १८८६-९९ में हिन्दी की ३६१ और उर्दू की ५६९ पुस्तकें प्रकाशित हुई थीं, परन्तु सन् १९३५-३६ में संयुक्त प्रांत में हिन्दी की २१३६ और उर्दू की केवल २५२ पुस्तकें ही प्रकाशित हुईं। यदि हिन्दी पढ़ने वाले विद्यार्थियों, हिन्दी समाचार पत्रों और उनके पाठकों की संख्या के आँकड़े दिये जायें तो उनमें और उर्दू के आँकड़ों में दसगुने से अधिक का अन्तर होगा। इसमें कोई भी निष्पक्ष व्यक्ति राष्ट्रभाषा के सर्वमान्य स्वरूप के सम्बन्ध में निष्कर्ष निकाल सकता है।

भाषा-शास्त्रीय—यदि उर्दू में अरबी के अनार्य (सामी) और फ़ारसी के अभारतीय शब्दों का बहुतायत से प्रयोग करना छोड़ दिया जाय तो वह हिन्दी से भिन्न शैली भी न रह जाय। उर्दू खड़ी बोली की ही मूल-संस्कृति (अरबी-फ़ारसी-निष्ठ) शैली है, अन्यथा वह स्वतन्त्र भाषा नहीं है। पृथक् भाषा बनाने के लिए उसमें अ भारतीय उपमाएँ और रूपक भर रहे हैं, यद्यपि हिन्दी-उर्दू का व्याकरण एक ही है, अर्थात् क्रिया, सर्वनाम, प्रस्थय, उपसर्ग और अव्यय एक ही हैं। केवल कुछ संज्ञाएँ और विशेषण अब दोनों में भिन्न हो गये हैं, फिर भी दोनों भाषाएँ ही गठन एक है। अरबी-फ़ारसी के शब्द यदि हिन्दी व्याकरण के अनुसार भाषा की स्वाभाविक समांतरण पद्धति से हिन्दी में घुलमिल जायें, जिस तरह हजारों शब्द घुलमिल गये हैं, तो उनसे किताबें को कोई आपत्ति न हो। इससे तो भाषा और समृद्ध ही होती है, परन्तु यदि वे अपनी विदेशी वेपभावा रूपान्ते विना ही अपना सम्मान चाहें तो यह कैसे संभव है ? प्रत्येक भाषा की अपनी गठन-शैली है, अपनी प्रकृतिगत आभा होती है, अपनी संस्कृति का वातावरण और आदर्श होता है। भाषा का ध्वनि-सामंजस्य और स्वर-सामंजस्य उसके विकास और मांजन की दिशा निर्दिष्ट करता है। विदेशी शब्द अपने विदेशीपन को लेकर यदि घुल जायें तो वे

इस सामंजस्य को नष्ट करके भाषा को भोंडी और विषम ही बना सकते हैं, उसको निखार नहीं सकते। इसके अनिश्चित उर्दू वालों का आग्रह है कि पारिभाषिक शब्द अरबी से लिये जायें। ऐसा क्यों किया जाय जबकि हिन्दी अपनी माँ संस्कृत और प्राकृतों से पारिभाषिक शब्द ले सकती है ?

व्यावहारिक—संस्कृत से पारिभाषिक शब्द उधार लेने का व्यावहारिक औचित्य भी है। हिन्दी-भाषा हिन्द-ईरानी-शाखा की भारतीय-आर्य उपशाखा की एक भाषा है। अतः भारतीय-आर्य उपशाखा की अन्य भाषाओं—जैसे बंगाली, गुजराती, मराठी, असामी, उड़िया, सिंधी, पंजाबी, आदि से उसका निकट का सम्बन्ध है। ये सब भाषाएँ संस्कृत और प्राकृतों से निकली हैं। स्वाभाविक है कि उनमें संस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्दों की बहुलता है। ये सब भाषाएँ भी अधिकतर संस्कृत की धातुओं को ही प्रयोग में लाती हैं और पारिभाषिक शब्दों को अपनी जननी संस्कृति से उधार लेती हैं। ऐसी दशा में राष्ट्रभाषा हिन्दी भी यदि संस्कृत से ही पारिभाषिक शब्द लेती है और तत्सम शब्दों का अधिक प्रयोग करती है तो इसमें अस्वाभाविक क्या है ? वह अपनी बहनों के और निकट ही पहुँचना चाहती है। दक्षिण की कन्नड़, मलयालम पर भी संस्कृत और प्राकृतों का गहरा प्रभाव पड़ा है, जिसके कारण उन भाषाओं में भी अरबी-फारसी की अपेक्षा संस्कृत के शब्द अधिक हैं। अतः हिन्दी को अपनी संस्कृतनिष्ठता के कारण इन भाषा-क्षेत्रों में भी प्रचलन पाने में अधिक सुगमता होगी। यदि उर्दू अथवा प्रचलित हिन्दुस्तानी राष्ट्रभाषा बन गयी तो इन प्रांतों के निवासियों को राष्ट्रभाषा सीखने में दुर्गम कठिनाइयाँ उठानी पड़ेंगी। उल्लेखनीय बात यह है कि इन भाषा प्रांतों के मुसलमान भी अपने-अपने शब्दों की मातृभाषा को ही बोलते हैं। यद्यपि साम्प्रदायिक उम्माद को जगकर इन क्षेत्रों के मुसलमानों को भी उर्दू सीखने के लिए विवश किया जा रहा है, और इस प्रकार उर्दू को एक अखिल भारतीय भाषा बनाने का षड्यन्त्र रचा जा रहा है, तो भी अभी तक उर्दू बोलने वाले उत्तर भारत के कुछ लाख मुसलमान ही हैं। इसके विपरीत हिन्दी १४ करोड़ की मातृभाषा है और लगभग २५ करोड़ व्यक्ति उसे बोल लेते हैं और उसे अपने अन्तःस्थानिय व्यवहार में भी आते हैं। उन सब दृष्टियों से देखने पर हिन्दी का ठावा निर्विवाद हो जाता है। केवल चन्द्र शाहों की हठधर्मी और साम्प्रदायिक-राजनैतिक स्वार्थों के कारण ही राष्ट्रभाषा का प्रश्न हल नहीं हो पा रहा।

(ग) **राष्ट्रलिपि देवनागरी हो**—ऐतिहासिक, भाषा-शास्त्रीय और व्यावहारिक दृष्टि से राष्ट्रभाषा के लिए देवनागरी लिपि ही उपयुक्त है।

ऐतिहासिक—ऐतिहासिक दृष्टि से देवनागरी लिपि का सम्बन्ध भारत की प्राचीनतम लिपि ब्राह्मी से सिद्ध है। प्राचीन काल में पश्चिमोत्तर प्रदेश को छोड़ कर गमस्त भारत में ब्राह्मी लिपि का ही प्रचलन था। ब्राह्मी लिपि का आविष्कार आर्यों ने ही किया था, ऐसा अनुमान किया जाता है, क्योंकि सामी आदि विदेशी निम्ब्रों से उसकी

उत्पत्ति बनाने वाले मत कपोल-कल्पित ही लगते हैं। ब्राह्मी बायीं ओर से दाहिनी ओर को लिखी जाती थी और मामी लिपियाँ दाहिनी ओर से बायीं ओर को। उनके वर्णों में कोई आकृति-मूलक समता भी नहीं है। यह भी निर्विवाद हो चुका है कि समस्त भारतीय लिपियों का उद्गम प्राचीन राष्ट्र-लिपि ब्राह्मी से हुआ है। लगभग ३५० ई० तक ब्राह्मी लिपि का भारत में प्रचार रहा, उसके पश्चात् ब्राह्मी लिपि के लिखने के दो प्रवाह हो गये, एक को दक्षिणी शैली कहते हैं, दूसरी को उत्तरी शैली। द्राविडी परिवार की भाषाओं की तेलुगु-कन्नडी, ग्रन्थ, तामिल आदि लिपियाँ ब्राह्मी की दक्षिणी शैली से निकली हैं। उत्तरी शैली का विकास नागरी और काश्मीरी की शारदा लिपियों के रूप में हुआ। प्राचीन नागरी की पूर्वी शाखा से बंगला, नेपाली, मैथिली और उड़िया लिपियाँ निकलीं और प्राचीन नागरी से केशी, महाजनी, राजस्थानी, गुजराती आदि लिपियाँ भी निकलीं। शारदा से वर्तमान काश्मीरी, टाकरी और गुरुमुखी लिपियों की उत्पत्ति हुई। वर्तमान देवनागरी लिपि का विकास प्राचीन नागरी लिपि में दसवीं शताब्दी ईसवी के लगभग हुआ और आजकल मराठी और हिन्दी भाषाएँ देवनागरी लिपि में लिखी जाती हैं तथा संस्कृत के ग्रन्थ सर्वत्र देवनागरी लिपि में ही मुद्रित होते हैं। इससे सिद्ध है कि देवनागरी लिपि भारत की परम्परागत लिपि का विकसित रूप है और उसके ही विभिन्न रूप सारे देश में प्रचलित है।

भाषा-शास्त्रीय—देवनागरी लिपि की विशेषता उसके ध्वनि-चिन्हों (वर्णों) की वैज्ञानिक योजना और सुवाच्यता है। उसकी यही महत्ता है कि उसमें जो कुछ लिखा जाता है वही पढ़ा भी जाता है, अर्थात् अक्षरों का विन्यास उच्चारण के अनुकूल है। देवनागरी की वर्णमाला और लिपि अरबी-फ़ारसी-रोमन वर्णमालाओं की अपेक्षा अधिक वैज्ञानिक ध्वनि-क्रम के अनुसार है, इसे सभी विद्वान् स्वीकार करते हैं। देवनागरी लिपि सहज, सुबोध, सुवाच्य, नियमित और सरल है, यह भी सर्वमान्य तथ्य है। ऐसी दशा में किसी अवैज्ञानिक, जटिल और बुझाव लिपि (जैसे अरबी-फ़ारसी) को किस भाषा शास्त्रीय आधार पर स्वीकार किया जा सकता है ?

उर्दू के समर्थक अरबी-फ़ारसी की लिपि के लिए आग्रह करते हैं। पहले तो अरबी-फ़ारसी की लिपि और वर्णमाला सांगी लिपियों के परिवार की है, अतः दाहिनी ओर से बायीं ओर को लिखी जाती है। नागरी अक्षरों में उर्दू के अक्षरों की आकृति एकदम भिन्न है। उर्दू वर्णमाला में ध्वनि-क्रम की कोई योजना नहीं है। एक ही ध्वनि को अंकित करने के लिए अनेक वर्ण हैं जैसे 'स' के लिए 'स्वाद' 'सीन' और 'से'; 'त' के लिए 'ते' और 'तोय'; 'ह' के लिए छोटी 'हे' और बड़ी 'हे'; 'ज' के लिए 'जान' 'जे' जवाद' और 'जोय'। इन वर्णों के प्रतिरूप अरबी के समान उर्दू में चिनियाँ नहीं हैं अतः यदि किसीको अरबी इमलों का ज्ञान न हो तो केवल गुणकर अक्षर विन्यास जटिल नहीं बिल्कुल सकता। अर्ध-भाषाओं की लिपियों में (देवनागरी आदि) स्वर मात्रा से दिखाये जाते हैं, परन्तु भाषाओं की लिपियों में स्वर चिह्नों से अंकित किए जाते हैं। पर जेर, जवर, पेज आदि चिन्हों

को लगाकर भी आर्य-भाषाओं के सभी स्वर उसमें अंकित नहीं हो पाते और सभी लिपि में इन चिह्नों का प्रयोग बहुधा लेखक की इच्छा पर निर्भर करता है। फलतः ऐसी यराजकता फेलती है कि जो लिखा जाता है वह पढ़ा नहीं जाता और वाक्य-सन्दर्भ में संगति बैठकर पढ़ना अनिवार्य हो जाता है। उदाहरण के लिए 'कुतुब' को 'कुतव' और 'कतव' पढ़ा जा सकता है, और को 'कुर', 'कवर' और 'कौर' भी पढ़ा जा सकता है। अतः बिना अर्थ समझे केवल अक्षर-ज्ञान से शुद्ध पढ़ लेना असंभव है।

इसमें सन्देह नहीं है कि देवनागरी लिपि से भी कतिपय वृद्धियाँ हैं, परन्तु ब्राह्मी लिपि के समय से यदि अब तक का भारतीय लिपियों का इतिहास देखें तो उसमें बड़ा स्वस्थ विकास-क्रम मिलता है। १० वीं सदी की लिपि में 'अ, आ, इ, ए, ओ, ऊ, ए, औ' के सिर दो हिस्सों में विभक्त होते थे, परन्तु ११ वीं सदी से उनका आधुनिक रूप चल निकला। वर्तमान काल में ही च्च, क्क, क्व, की लिखावट बदलकर च्च, क्क, क्व आदि आगे-पीछे लिखा हुआ रूप ग्रहण कर गयी है। इस प्रकार देवनागरी लिपि में संशोधन होता जा रहा है। यदि अभी तक देवनागरी लिपि में ऐसी वृद्धियाँ वर्तमान हैं जैसे कि उ, ऊ, ऋ की मात्राएँ (, ,) वर्णों के नीचे और ए, ऐ, ओ, औ की मात्राएँ (, , ,) वर्णों के ऊपर लगती हैं, अथवा ड, छ, ट, ठ, ड, द, ह आदि व्यञ्जनों में खड़ी पाई स्पष्ट अन्तिम अंश नहीं है, और उनमें संयुक्त व्यञ्जनों को ऊपर-नीचे लिखने का क्रम अभी तक जारी है अथवा 'र' कार के तीन रूप (, ,) अभी तक प्रचलित हैं, ख से र का अस हो जाता है या ह्रस्व ए, ओ के लिए अतिरिक्त वर्ण और मात्राएँ नहीं हैं तो इन वृद्धियों के प्रति हिन्दी के भाषा-शास्त्री उदासीन नहीं हैं और वे देवनागरी लिपि को अधिक वैज्ञानिक और सम्पूर्ण बनाने की चेष्टा कर रहे हैं। परन्तु फिर भी भारतीय भाषाओं की प्रकृति के अनुकूल देवनागरी लिपि ही है और उर्दू लिपि तो किसी प्रकार भी प्रयोग में नहीं लायी जा सकती। रोमन लिपि यद्यपि उर्दू लिपि से अधिक वैज्ञानिक और सार्व-मुक्त है, तथापि किसी सामयिक लाभ की दृष्टि से देवनागरी जैसी वैज्ञानिक लिपि को त्याग देना समीचीन नहीं लगता।

व्यापहारिक—हिन्दी और मराठी भाषाएँ देवनागरी लिपि में लिखी जाती हैं और भारत की समस्त उत्तरी और दक्खिनी भाषाओं की लिपियाँ नागरी अथवा ब्राह्मी लिपि की ही रूपान्तर-भाव हैं, अतः देवनागरी लिपि से भारत की समस्त भाषाओं को लिपियों का निष्काट साम्य है, जिसके कारण राष्ट्रभाषि के रूप में देवनागरी लिपि को समस्त भारत में प्रचलित करना सुगम होगा। यदि यहिन्दी भाषाएँ भी स्वेच्छा से देवनागरी लिपि को ही ग्रहण कर लें तो समस्त भारतीय भाषाओं की एक ही लिपि हो सकती है। इसके अनि-रिक्त अस्मृत का विशाल वाङ्मय देवनागरी लिपि में ही प्रकाशित हुआ है, तथा और भाषाओं का साहित्य भी देवनागरी अथवा उसका रूपान्तर करके बनी लिपियों में है। केवल उर्दू का अपेक्षाकृत ढोड़ा-सा साहित्य ही एक विशिष्ट लिपि में है। यदि उर्दू वाले अपना दुराग्रह छोड़कर देवनागरी लिपि को अपना लें तो विग्रह का बहुत कुछ आचार

मिट जाय; क्योंकि तब मुगलमानों को भारतीय साहित्य और चिन्ता-धारा में एकदम अलग रखने वाला अवरोध हट जायगा। यह आसान भी है, परन्तु सारे संस्कृत और आधुनिक भाषाओं से साहित्य को उर्दू लिपि में करना असम्भव कार्य है। और कोई ऐसी राष्ट्र-लिपि नहीं स्वीकार की जा सकती जिसका भारती साहित्य की परम्परा में कोई सम्बन्ध न हो, अथवा जिसके कारण आधुनिक या प्राचीन भाषाओं का साहित्य पढ़ने के लिए एक और लिपि को सीखना पड़े। हिन्दुस्तानी के समर्थकों का यह कहना कि राष्ट्रभाषा दोनों लिपियों में लिखी जाय, व्यावहारिक दृष्टि में अनुपयोगी प्रस्ताव है। देश की एकता के लिए एक राष्ट्रलिपि आवश्यक है। यदि दो लिपियाँ प्रयोग में लायी गयीं तो मुसलमान उर्दू लिपि सीखेंगे और हिन्दू देवनागरी और दोनों का सांस्कृतिक सम्पर्क फिर भी उतना ही अर्धभाव्य बना रहेगा। इसके अतिरिक्त मुद्रण और प्रकाशन की दृष्टि से भी देवनागरी लिपि ज्यादा उपयुक्त ठहरती है। सार्वजनिक शिक्षा का उद्देश्य मुद्रण और प्रकाशन की सुविधा के बिना पूरा नहीं किया जा सकता।

संक्षेप में हिन्दी वालों का दावा है कि हिन्दी (संस्कृत निष्ठ साहित्यिक खड़ी बोली) ही समूचे भारतवर्ष की राष्ट्रभाषा हो सकती है और देवनागरी लिपि ही राष्ट्रलिपि बन सकती है।

दो : उर्दू—(क) कौमी जवाब का नाम उर्दू हो। ऐतिहासिक और व्यावहारिक दृष्टि से यही नाम समीचीन है।

ऐतिहासिक दृष्टि से राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर विचार करने के पूर्व इस साम्प्रदायिक धारणा को मन से हटा देना चाहिए कि केवल वे ही नाम 'भारतीय' संस्कृति के स्रोतक होंगे जो मध्यकालीन आर्य भारत में प्रचलित थे। उस समय के भारत का सांस्कृतिक रूप प्रधानतः आर्य अथवा हिन्दू था। भारत में मुसलमानों के आने और आ कर यहाँ बस जाने से हिन्दुस्तान का सांस्कृतिक अद्वैत अविच्छिन्न न रह सकता था। परस्पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था और आज जब हम भारतीय संस्कृति की बात करें तब हमें यह ध्यान में रखना चाहिए कि जिन उपादानों ने आधुनिक भारतीय संस्कृति का स्वरूप गढ़ा गया है उसमें हिन्दुओं और मुसलमानों का सदियों का सक्रिय सहयोग और सम्मिश्रित योगदान है। हिन्दुस्तान की एकाता या राष्ट्रभाषा और राष्ट्रलिपि के प्रश्न मध्यकालीन भारत की भूतलम प्रभाव से अछूती हिन्दू संस्कृति को आदेश या कलौटी भागकर नहीं हल किये जा सकते। मुसलमानों ने हिन्दुस्तान की संस्कृति, भाषा और विचारधारा पर जो प्रभाव डाला है और उसके विकास में जो योग दिया है, उस योग को अनेक तरह के किसी भी चीज को आधुनिक युग में 'भारतीय' नहीं कहा जा सकता। अफसोसजनक या सन्धा-भासों का दृग्गोल रचकर इस तथ्य को नष्ट-अशुद्ध करने की कोशिश करना एक बात है और सम्भीरनापूर्वक विचार नरके इन प्रश्नों का हल नलाय करना बिल्कुल दूसरी बात है।

यह नव्य है कि गृत्तलमान लेखकों ने प्रारम्भ में हिन्दुस्तान की भाषा का 'हिन्दवी' या हिन्दी नाम दिया। और मुसलमान आज भी 'हिन्दी' अथवा 'हिन्दुस्तानी नाम को

स्वीकार कर लेंगे यदि हिन्दुओं ने अपनी संकीर्ण साम्प्रदायिकता के प्रमाद में हिन्दू-मुसलमानों की सदियों की सम्मिलित कोशिश से बनायी संयुक्त भाषा उर्दू को मिटाकर उसके स्थान पर एक नयी संस्कृतगर्भित शैली चलाने की चेष्टा न की होती। हिन्दू-राष्ट्रवादी इतिहास की चरखी को पीछे धुमाना चाहते हैं, मुसलमान इसे कैसे स्वीकार कर सकते हैं ?

सर्वविदित है कि आदि से अन्त तक मुसलमानों के राजत्वकाल में राजकीय भाषा फ़ारसी ही रही। किसी देशी भाषा को उन्होंने यह गौरव-पद नहीं दिया, जैसे अंग्रेजी शासन में राजकीय भाषा अंग्रेजी है। अतः मुस्लिम शासकों द्वारा गढ़ी अथवा प्रोत्साहन दी गयी भाषा उर्दू नहीं है। एक प्रकार से उर्दू की तो दरबारों में सदैव उपेक्षा ही की जाती रही। कारण स्पष्ट है कि उर्दू मुसलमानों की ख़ास भाषा नहीं थी, बल्कि दो संस्कृतियों के स्वाभाविक मेल से विकसित ग्राम जनता की भाषा थी, और शासकगण यह अपनी शान के खिलाफ़ समझते थे कि वे ग्राम जनता की भाषा को राजकीय पद प्रदान करें।

उर्दू तुर्की ज़बान का लफ़्ज़ है, इसके अर्थ लस्कर (छावनी) होते हैं। प्रारम्भ में तुर्क और मुसल बादशाह छावनी में रहते थे। इन छावनियों में राजकाज और व्यापार के सिलसिले में हिन्दू एक बड़ी तादाद में मुसलमानों के सम्पर्क में आते थे और यद्यपि राजकीय भाषा फ़ारसी थी, पर हिन्दू-मुसलमान आपस में देशी भाषा ही बोलते थे। स्वाभाविक है कि इस आदान-प्रदान में यहाँ की देशी भाषा (दिल्ली के आसपास की बोली—खड़ी बोली) में अनेक फ़ारसी, अरबी और तुर्की के शब्द घुलमिल गये। सदियों तक यह मिश्रण होता रहा और उत्तर भारत और हैदराबाद (दक्खिन) में हिन्दू-मुसलमानों की एक सम्मिलित भाषा का रूप विकसित होता गया। इस भाषा की जगह खड़ी बोली थी; व्याकरण और अन्वय-विन्यास भी खड़ी बोली का ही था। केवल अरबी-फ़ारसी के योग से इस भाषा का एक नया साहित्यिक सुन्दर, समन्वित रूप निरूप आया। यही भाषा आगे चलकर 'उर्दू' कहलाई।

इस प्रकार उर्दू उत्तर भारत के हिन्दू और मुसलमान दोनों को सम्मिलित भाषा है। आज भी काश्मीर, पश्चिमोत्तर प्रान्त, सिन्ध, पंजाब और मध्यरेख के हिन्दू-मुसलमानों की लिखने-पढ़ने और बोल-चाल की भाषा उर्दू है। हिन्दी कोई स्वतन्त्र भाषा नहीं है, क्योंकि उर्दू ने ये फ़ारसी-अरबी के शब्द निकाल कर संस्कृत के तत्सम पद्व हूँस देने से ही हिन्दी शैली बन जानी है, जो सवंधा कृति, कल्पसाध्य और अस्वाभाविक है। हिन्दू-गाम्प्रदायो 'हिन्दी' का भ्रष्टा खडा करके हिन्दू-मुसलमानों के बीच विग्रह का बीज बो रहे हैं। ऐसी स्थिति से मुसलमानों को 'हिन्दी' नाम कभी भी स्वीकार नहीं हो सकता। हिन्दी का नाम मुसलमानों की संस्कृति और उनके योगदान के प्रति गुण्डा सिस्कार का सूचक है। उर्दू आज भी हिन्दू-मुसलमानों की सम्मिलित भाषा है। 'हिन्दुस्तानी' का नाम उर्दू बरसे स्वीकार कर लेंगे परन्तु महात्मा गान्धी से लेकर अग्य सभी हिन्दुस्तानी के अर्थक हिन्दुस्तानी का अर्थ वस्तुतः हिन्दी ही लगाने हैं, अतः हिन्दुस्तानी जैसे श्रुतिभ्रंश, तिथ्यदा शब्द

भी हिन्दुओं के पञ्चम की गन्ध ग्रान्त लगी है।

व्यावहारिक—उर्दू नाम उत्तर भारत के हिन्दुओं को भी मंजूर रहा है। उर्दू नाम किसी अन्य नाम से कम प्रचलित नहीं है, बल्कि उत्तर और पश्चिमोत्तर में तो उर्दू नाम ही प्रचलित है। उर्दू नाम दो जातियों की संस्कृतियों के संगम का प्रतीक है अतः सर्वमान्य होना चाहिए।

किसी देश के नाम पर ही एक भाषा का भी नाम हो यह कोई अनिवार्य नियम नहीं है। संयुक्त राष्ट्र अमरीका की भाषा अमरीकी नहीं बल्कि अंग्रेजी है। अतः हिन्दी अथवा हिन्दुस्तानी नाम में हिन्द अथवा हिन्दुस्तान से साम्य बैठा करके हिन्दू साम्प्रदायिकता के एकांगी दृष्टिकोण को श्रेष्ठिय प्रदान करने की खातिर अधिक व्यापक सांस्कृतिक हेतु को तिलांजलि नहीं दी जा सकती।

उर्दू नाम स्वीकार करने में कोई व्यावहारिक कठिनाई नहीं उत्पन्न होगी, उल्टे यह हिन्दू-मुस्लिम एकता के प्रतीक और स्मारक को नयी प्रतिष्ठा देना होगा।

(ख) क़ौमी जवान का स्वरूप उर्दू हो—ऐतिहासिक, भाषा-शास्त्रीय और व्यावहारिक दृष्टि से क़ौमी जवान का स्वरूप उर्दू होना ही उपयुक्त है।

ऐतिहासिक—उर्दू हिन्दुओं और मुसलमानों की सामान्य भाषा रही है। यही कारण है कि जब मुग़ल शासन के पश्चात् अंग्रेजी हुकूमत आयी और, उसे एक ऐसी सर्वमान्य भाषा की जरूरत पड़ी जिसके द्वारा दफ़्तरों और कचहरियों का काम चलाया जा सके तो उन्होंने उर्दू को ही चुना। सन् १८३५ में उर्दू अदालतों में मंजूर कर ली गयी। उस समय किसी हिन्दू ने उसका विरोध नहीं किया, बल्कि उसके २६ वर्ष बाद बंगाल, विहार और उड़ीसा के हिन्दू जमींदारों और दूसरे लोगों ने वायसराय से लिखकर अनुरोध किया कि उनके प्रान्तों में भी उर्दू को अदालती-भाषा बना दिया जाय। विश्व का बीज तो सर्वप्रथम फोर्ड विलियम कॉलेज में बोया गया जब डॉ० जॉन गिलक्रास्ट ने सद्दलमिश्र और लालूलाल को आदेश दिया कि वे राजभाषा की पुस्तकों का अनुवाद खड़ी बोली में करें और ऐसी भाषा गढ़ने की कोशिश करें जो हिन्दुओं की भाषा बन सके और तत्काल प्रचलित दोनों की सम्मिलित भाषा उर्दू का स्थान ले सके। 'हिन्दी साहित्य का इतिहास' के लेखक एफ. ई. की ने भी इस बात को स्वीकार किया है और लिखा है कि उर्दू में से फ़ारसी के शब्दों को निकालकर और संस्कृत के शब्द भरकर हिन्दुओं के लिए हिन्दी भाषा गढ़ी गयी। वस्तुतः यह एक नयी भाषा थी। विश्व का यह बीज सन् १८५७ के गदर के पश्चात् पनपा और उसका अंकुर दिखायी पड़ने लगा। वैदिक संस्कृति को पुनरुज्जीवित करने के लिए स्वामी दयानन्द सरस्वती और उनके अनुयायियों ने संस्कृत का जोर-शोर से प्रचार शुरू किया। गुस्कुल खुलने लगे, हिन्दू-साम्प्रदायिकता का भंडा लेकर श्रावण-समाजों की स्थापना होने लगी। स्वामी दयानन्द ने अपना सत्यार्थ प्रकाश संस्कृत-आश्रित खड़ा बोली में लिखा। श्रम-प्रचारक सैदाइयों ने भी इस नयी बोली को चलाने में हिन्दुओं की बम सहायता नहीं की। उन्होंने हिन्दी में इंग्लिश के अनुवाद प्रकाशित किये। अंग्रेजों

ने स्वयं हिन्दुओं को अपने लिए अलग हिन्दी-भाषा का निर्माण करने के लिए प्रोत्साहित किया। प्रो० मेकमूलर, मदाम ब्लेवत्स्की, एनीवेसंट और कर्नल अन्काट ने विशेषकर अपने लेखों द्वारा हिन्दुओं की पृथकतावादी साम्प्रदायिकता को प्रेरणा दी। सन् १८६७ के लगभग विहार में हिन्दी के लिए आन्दोलन शुरू हो गया। परन्तु हिन्दी में उस समय उर्दू की तरह उच्चकोटि का पद्य या गद्य साहित्य का अभाव था, इस कारण शिक्षालयों के लिए पुस्तकों के बिना कोरा आन्दोलन कब तक चलाया जा सकता था। अतः भारतेन्दु हरिश्चन्द्र और उनके समकालीन अनेक हिन्दू लेखकों ने हिन्दी में समाचार पत्र और पत्रिकाएँ निकाली, पुस्तकों की रचना बड़ी लगन के साथ शुरू कर दी और हिन्दी-आन्दोलन कुछ समय तक मध्यम पड़ा रहा। परन्तु जब पण्डित मदनमोहन मालवीय ने 'शुद्धि' और 'भंगठन' आन्दोलन शुरू किये तब हिन्दी को राजकीय भाषा बनाने के लिए भी एक व्यापक कार्यक्रम बनाया और इससे हिन्दी-आन्दोलन में पुनः जान पड़ गयी। यहाँ तक कि मध्यदेश के बाहर पंजाब और पश्चिमोत्तरप्रान्त के हिन्दुओं तक में हिन्दी प्रेम उमड़ पड़ा, यद्यपि पहले उन्होंने कभी हिन्दी का नाम भी नहीं सुना था और अपने घरों में वे सदियों से उर्दू ही बोलते आये थे। यह साधित करने की कोशिश की गयी कि उर्दू मुसलमानों की भाषा है, अतः विदेशी और अभारतीय है। वस्तुतः सत्य इसके विपरीत है। मुसलमानों की अपनी भाषा फारसी थी, परन्तु उन्होंने हिन्दुस्तान में आकर अपनी भाषा त्यागकर यहाँ की भाषा अपना ली थी। अरबी-फारसी के शब्दों के सिक्खण से तो यहाँ की भाषा की अभिव्यंजना शक्ति ही बढ़ी। वह अधिक बारीक-बुलन्द खयालों को व्यक्त करने योग्य बन गयी। यह नयी भाषा उर्दू संस्कृत-फारसी से बनी थी, अतः कदापि अकेले मुसलमानों की भाषा न थी। परन्तु एक राष्ट्रीयता के लिए एक राष्ट्रभाषा के समर्थक वस्तुतः साम्प्रदायिक भावनाओं से प्रेरित थे और वे हिन्दुओं के लिए एक नयी भाषा गढ़कर भारत की एकता की जड़ें स्वयं खोद रहे थे। सरसैयद अहमदख़ाँ आदि ने इसका भरसक विरोध किया, परन्तु हिन्दू साम्प्रदायिकता के उन्माद में किसी को सत्य न दिखायी दिया और हिन्दी-उर्दू का व्यवधान बढ़ता गया, यहाँ तक कि अद्य हिन्दी अतनी संस्कृतमय हो गयी है कि आम जनता उसको समझ ही नहीं सकती। वह केषल दिग्भित हिन्दुओं के साम्प्रदायिक अहंकार को ही सन्तुष्ट करती है। इस आन्दोलन का परिणाम यह हुआ कि सन् १९०० में हिन्दी भी उर्दू के समान ही अदालती भाषा मान ली गयी और अदालतों में उगका प्रयोग होने लगा। हिन्दी प्रचार के लिए सन् १९१० में हिन्दी-साहित्य सम्मेलन को भीव डाली गयी और तब से काँग्रेस के नेता और दूसरे हिन्दू नेता उसमें प्रमुख भाग लेते रहे हैं। कांग्रेस ने सन् १९३१ के प्रस्ताव में 'हिन्दुस्तानी' को राष्ट्रभाषा स्वीकार किया, परन्तु गांधीजी ने सन् १९३६ में भारतीय परिषद् के नागपुर अधिवेशन से राष्ट्रभाषा का नाम 'हिन्दी अथवा हिन्दुस्तानी' पास कराया। जब मांझमी अहमदख़ाँ आदि ने इसका विरोध किया तो गांधीजी को अपनी दृष्टि वा ज्ञान हुआ। परन्तु वे बहुत देर से 'हिन्दुस्तानी' के समर्थक बने जबकि ऐसा करना उर्दू के खिलाफ मोर्चा बढाना मात्र था, हिन्दी-उर्दू समस्या का हल नहीं था। गांधीजी अच

सम्मेलन से अलग हो गये हैं, क्योंकि वे हिन्दी को राष्ट्रभाषा मानने में अग्रमर्थ हैं। किन्तु उर्दू-हिन्दो के भेद को बढ़ाने में उनका कितना बड़ा हाथ है, इसका वे स्वयं अनुमान नहीं लगा सकते। इसी की प्रतिक्रिया हुई कि मुस्लिम लीग ने भी राष्ट्रभाषा के प्रश्न में दिल-चस्पी ली और उर्दू के पक्ष में सन् १९३८ के लखनऊ अधिवेशन में प्रस्ताव पास कर दिया। सर तेजबहादुर सप्रू जैसे निपक्ष व्यक्त भी हिन्दी वालों की संकीर्ण मनोवृत्ति से क्षुब्ध हैं, और उन्होंने अजुमन तर्ककी-ए-उर्दू के सभापति गद से अपील की कि जाति-धर्म का विचार न करके सभी विचारशील लोगों को चाहिए कि वे हिन्दू-मुस्लिम संस्कृतियों की एकता के इस पवित्र गंवल 'उर्दू' को हाथ में गिरने न दें।

भाषा-शास्त्रीय—भाषा-शास्त्रीय दृष्टि से देखने का तात्पर्य यह नहीं है कि ११वीं सदी की 'भारतीयता' की कसौटी पर हिन्दुस्तान की अन्य भाषाओं में उर्दू का साग्य अथवा असाम्य सिद्ध किया जावे। यह भाषाशास्त्र का ऐतिहासिक मूल्यांकन करना नहीं होगा। भाषाओं के इतिहास को एक गत्यात्मक विकास-क्रम के रूप में देखना चाहिए जिसमें नये प्रभाव अपनी प्रक्रिया से विकास की नयी दिशाएँ खोल देते हैं। पिछले १ हजार वर्ष हिन्दुस्तान के इतिहास में इस दृष्टि से अपूर्व रहे हैं। इस बीच भाषा, न्याय, रहन-सहन, नैतिक आचार-विचार, साहित्य और कला के आदर्श इन सभी क्षेत्रों में दो सहान संस्कृतियों (हिन्दू और मुस्लिम अथवा आर्य और सामी) का संगम होता रहा है। हमारी मौजूदा जिन्दगी के हर पहलू पर इस मिश्रण की अमिट छाप है। इसी का परिणाम है कि देश की समस्त भाषाओं में अरबी और फ़ारसी के हजारों शब्द इस तरह घुलमिल गये हैं जैसे यहीं के हों। त्रायिी-कुल की भाषाओं में अरबी-फ़ारसी के शब्द व्यवहृत होने लगे हैं, बंगाली, गुजराती, मराठी, अज़ादी और हिन्दुस्तानी भाषाओं की बात तो अलग है; और पंजाबी, सिंधी, कश्मीरी आदि भाषाओं पर अरबी-फ़ारसी का बहुत गहरा प्रभाव है। इस प्रभाव को अन्वीकृत करके हिन्दुस्तान की भाषाओं में 'शुद्धि' का आन्दोलन चलाना और अरबी-फ़ारसी के शब्दों का बहिष्कार करना एक प्रकार से हिटलर की यहुदियों के प्रति बरती गयी नीति को भाषा के क्षेत्र में ग्रहण करना है।

उर्दू एक विदेशी भाषा है, उसमें अरबी-फ़ारसी के शब्दों की बहुसंख्या है—आदि भ्रान्तियों का खण्डन करना सरल है। सैयद अहमद देहलवी के प्रसिद्ध उर्दू शब्द-कोश 'फर-हंग आसगीया' के अनुसार उर्दू के ५४००९ शब्दों में २१६४४ शब्द पश्चिमी हिन्दी, पंजाबी और पूर्वी हिन्दी भाषा के हैं, १७५०५ शब्द उर्दू तथा अन्य भाषाओं से मिलकर बने हैं। इस प्रकार उर्दू और अल्पमत भारतीय शब्दों की संख्या ३६१८६ है। शायी शब्दों में ७५८४ अरबी के हैं, ६०४१ फ़ारसी के, ५५४ संस्कृत के, ५०० अंग्रेज़ी के, और तुर्की, इब्रानी, सुरयानी, यूनानी, पुर्तगाली, जर्मनी, फ्रांसीसी, पानी, धर्म, मजयालम, हस्पानवी आदि के भिलाकर कुल १८७ शब्द हैं। सामी भाषाएँ आर्य परिवार के बाहर की हैं। उनके (अरबी-सुरयानी) कुल ७६०२ शब्द उर्दू में हैं; आर्य-भाषाओं (हिन्दी, संस्कृत, फ़ारसी) के शब्द इससे ६ गुना ज्यादा हैं। इससे सिद्ध है कि यद्यपि उर्दू आर्य और सामी भाषाओं का मिश्रित रूप है परन्तु

उसमें दोनों का अनुपात ६ और १ है, जिसके कारण वस्तुतः उर्दू एक आर्य-भाषा ही है। उर्दू के व्याकरण से भी यही सिद्ध है कि वह आर्य-परिवार की ही भाषा है क्योंकि उसकी जमीन खड़ी बोली है और खड़ी बोली के व्याकरण के अनुसार ही उर्दू के क्रिया, सर्वनाम, प्रत्यय, अव्यय आदि हैं। विलक्षण बात यह है कि 'फरहंग-आसफ़िया' के पञ्चात् काशी नागरी-प्रचारणा सभा से प्रकाशित होनेवाले 'हिन्दी शब्द सागर' में, जिसमें शब्दों की संख्या ६३११५ है, 'फरहंग-आसफ़िया' के हिन्दी-उर्दू के प्रायः सभी शब्द सम्मिलित किये गए हैं। स्पष्ट है कि किसी उर्दू निबन्ध में से जिन शब्दों को चुन-चुनकर उनके प्रयोग का हिन्दी वाले विरोध करते हैं वे सब शब्द स्वयं उनके हिन्दी शब्दसागर में मिलते हैं। उदाहरण के लिए असा-मुल्बैत, आमेजिश, आजुदा, आक़वत, इस्तेदाद, इजमाद, इतलाक़, उनाअन, उन्निहास, इन-फ़िसाल आदि। हिन्दी शब्दसागर के विद्वान कोषकारों ने इन शब्दों को नागरी क्यों नहीं उदा-राया ? क्या इससे यह सिद्ध नहीं है कि ये शब्द आमप्रथम हो गये और गढ़ों की भाषा में घुलमिल गये हैं ? परन्तु व्यवहार में इन शब्दों का अस्तिकार करने हिन्दू-मुसलमानों के सामान्य इतिहास की परम्पराओं को नष्ट करने की चेष्टा की जाती है, और उर्दू से अलग एक संस्कृतनिष्ठ शैली चलाकर हिन्दुओं के लिए एक अलग भाषागढ़ने की कुछड़ कोशिश हो रही है। 'बलिक' के स्थान पर 'किन्तु', 'लेकिन' की जगह 'परन्तु', 'जैसे' की जगह 'यथा' आदि का प्रयोग इस मनोवृत्ति के साधारण उदाहरण हैं।

व्यावहारिक—उर्दू पश्चिमोत्तर सीमाप्रान्त से लेकर मुद्गर दक्खिन और पूरव तक अन्तरप्रान्तीय व्यवहार की भाषा बन चुकी है, इसे सभी स्वीकार करते हैं क्योंकि उर्दू सबसे आमफ़हम भाषा है। अखिल भारतीय कांग्रेसों में भाषण देते समय बक्ता उर्दू भाषा में ही बोलते हैं। आज भी उर्दू को समस्त परीक्षाओं में बैठने वाले विद्यार्थियों की संख्या में हिन्दू विद्यार्थियों का अनुपात मुसलमानों में बहुत कम नहीं रहता। हिन्दी-परीक्षाओं में कदाचित् ही कभी कोई मुसलमान बैठना हो। सन् १९३१ की जन-गणना से सिद्ध है कि उर्दू बोलने और समझने वालों की संख्या २५ करोड़ से ज्यादा है। अतः यदि हिन्दू-सम्प्रदायवादी मुस्लिम-संरक्षित और साहित्य के प्रति थोड़ा सम्मान विद्वानों को तैयार हों तो उर्दू को राष्ट्रभाषा मान लेने से कोई व्यावहारिक कठिनाई उन्पन्न होने की संभावना नहीं है।

(ग) लिपि : क्रोमी रस्मूलखल फ़ारसी हो। ऐतिहासिक और व्यावहारिक दृष्टि से फ़ारसी लिपि का ही प्रयोग समीचीन होगा।

ऐतिहासिक—फ़ारसी लिपि कई सौ वर्षों तक राष्ट्र लिपि रह चुकी है। मुसलमान शासकों के काल में राजकीय कार्यों में फ़ारसी लिपि ही चलती थी। अंग्रेजों ने भी प्रारम्भ में राजकीय कार्यों के लिए उर्दू लिपि को ही स्वीकार किया। इससे कभी कभी को कोई कठिनाई नहीं हुई और न इससे अन्य भाषाओं के विकास पर कोई बुरा प्रभाव ही पड़ा। प्रान्तीय भाषाओं का साहित्य उनकी अपनी लिपियों में ही लिखा जाता रहा। जो लिपि हिन्दू और मुसलमानों द्वारा समान रूप से प्रयुक्त होती रही है उसे हिन्दू सम्प्रदायवादियों के द्वारा गृह में छोड़कर एक ऐसी लिपि को स्वीकार करना जो हिन्दू-मुस्लिम दोनों की नहीं

वरन् उनके पृथक्त्व की प्रतीक है, मन्ची राष्ट्रीयता नहीं है। वस्तुतः उर्दू लिपि ज्यों-की-त्यों फ़ारसी लिपि नहीं है वरन् भारतीय ध्वनियों के लिए आवश्यक भंकेत चिन्ह जोड़कर फ़ारसी लिपि का रूपान्तर करके बनी है, हम प्रकार यह लिपि प्रायः-सामी भाषाओं के मिश्रण से उत्पन्न उनके ध्वनि-साभंजस्य को प्रकट करती है। देवनागरी लिपि में यह बान नहीं है।

व्यावहारिक—फ़ारसी लिपि दाहिनी ओर से बायीं ओर की लिखी जाती है जिसके कारण लिखने में सुविधा होती है। दाहिना हाथ स्वाभाविक रीति से बायीं ओर की चलता है। दूसरे जिसे द्रुत-गति से उर्दू लिपि लिखी जाती है उतनी द्रुत-गति से अन्य कोई लिपि नहीं लिखी जाती।

इसमें सन्देह नहीं है कि इन गुणों के होते हुए भी उर्दू लिपि में अपूर्णताएँ और जटिलताएँ हैं। उर्दू के भाषा शास्त्री उनके प्रति उदासीन नहीं हैं। अंगुमन तरक्की-ग-उर्दू की ओर से 'इसलाह रस्मुल खत' (लिपि-सुधार) की चेष्टा की जा रही है। उर्दू लिपि को सुधार कर ऐसा बनाया जा सकता है कि वह छापेखाने की सुविधाओं के अनुकूल भी हो और अक्षरों के उच्चारण और लिखावट में भी कोई विकलता न हो।

यदि हिन्दी वाले उर्दू लिपि को स्वीकार नहीं कर सकते तो फिर उचित होगा कि इस भगड़े को दफ़्तान के लिए रोमन लिपि को कौमी रस्मुलखत मान लिया जाय। परन्तु इसमें व्यावहारिक कठिनाइयाँ ज्यादा पैदा होंगी।

संक्षेप में उर्दू वाजों का दावा है कि उर्दू (अरबी-फ़ारसी मिश्रित खड़ी बोली) ही समूचे भारत की राष्ट्रभाषा हो सकती है और उर्दू लिपि ही राष्ट्र-लिपि बन सकती है।

तीन : हिन्दुस्तानी—(क) राष्ट्र-भाषा का नाम हिन्दुस्तानी हो। ऐतिहासिक और व्यावहारिक दृष्टि से यही नाम समीचीन है।

ऐतिहासिक—हिन्दुस्तानी नाम का प्रयोग सबसे पहले पुर्तगालियों और अंग्रेजों ने उत्तर-भारत के हिन्दू-मुसलमानों की सम्मिलित भाषा के लिए किया। तब से हिन्दुस्तानी नाम इसी अर्थ में प्रयोग में आ रहा है। वास्तव में हिन्दुस्तानी ही मूल बोली है जिसकी दो शैलियाँ बन गयी हैं, एक अरबी-फ़ारसी के प्रभाव से उर्दू, और दूसरी संस्कृति के प्रभाव से हिन्दी। जॉन गिलक्राइस्ट ने स्वयं हिन्दुस्तानी भाषा के सम्बन्ध में सोलह पुस्तकें लिखीं और फोर्ट विलियम कॉलेज में हिन्दुस्तानी भाषा में पुस्तकें अनुवाद कराने के लिए पण्डित सदान मिश्र और पण्डित लखलाल और मीर 'अम्मन' देहलवी आदि को नियुक्त किया। डॉ० ग्रियर्सन ने हिन्दुस्तानी की व्याख्या देते हुए लिखा है कि हिन्दुस्तानी मुख्यतः उत्तरी दो आठ (अन्न-बैद) की भाषा है, पर साथ ही मगस्त भागद की राष्ट्रभाषा भी। उन्ने दोनों देवनागरी और फ़ारसी लिपियों में लिखा जा सकता है, और साहित्य के लिए दोनों करते समय विबुद्धता पर जोर न डेकर उसे अन्यधिक फ़ारसी अथवा संस्कृतनिष्ठता से बचाया जा सकता है।

व्यावहारिक—हिन्दुस्तानी नाम व्यावहारिक दृष्टि से इसलिए भी उपयुक्त है कि

इस समय हिन्दी और उर्दू से जिन भाषा-शैलियों का बोध होता है उनमें से कोई एकैली समस्त भारत की राष्ट्रभाषा के लिए पर्याप्त रूप से व्यापक और मान्य नहीं है। हिन्दू 'उर्दू' शब्द को स्वीकार नहीं कर सकते, यद्यपि उर्दू केवल मुसलमानों की भाषा नहीं है। और मुसलमान 'हिन्दी' शब्द को स्वीकार नहीं कर सकते, क्योंकि हिन्दुओं ने सामान्य भाषा हिन्दुस्तानी को संस्कृतमयी बना कर उसका एक विशेष संस्कृति और धर्म से गठबन्धन कर दिया है। अतः हिन्दुस्तानी शब्द ही सबको समान रूप से मान्य हो सकता है।

(ख) राष्ट्रभाषा का स्वरूप हिन्दुस्तानी हो। ऐतिहासिक, भाषा-शास्त्रीय और व्यावहारिक दृष्टि से राष्ट्रभाषा का हिन्दुस्तानी स्वरूप ही उपयुक्त है।

ऐतिहासिक—हिन्दुस्तानी में पर्याप्त साहित्य मिलता है। मुन्शी इन्शाअल्लाह की 'रानी केतकी की कहानी' हिन्दुस्तानी भाषा में ही लिखी गयी है। इनके अतिरिक्त मूरदास, गोस्वामी तुलसीदास, विहारी, नाथूराम शंकर शर्मा आदि अनेक प्राचीन और अर्वाचीन हिन्दी कवियों की पर्याप्त संख्या में ऐसी कविताएँ मिलती हैं जिनमें भाषा का आदर्श सरल, सुबोध हिन्दी-उर्दू मिश्रित हिन्दुस्तानी भाषा रहा है। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र से लेकर पं० महावीरप्रसाद द्विवेदी तक के हिन्दी लेखक भी अपने निबन्धों और कविताओं में उर्दू-फ़ारसी शब्दों का प्रयोग करते रहे हैं। प्रेमचन्द की भाषा को हिन्दुस्तानी की आदर्श भाषा कह सकते हैं। इसी प्रकार उर्दू के प्रसिद्ध कवियों बली, सौदा, मीर, इन्शा, जफ़र, नज़ीर, हाली और अकबर की कविताओं में हिन्दुस्तानी के श्रेष्ठ नमूने मिलते हैं।

भाषा-शास्त्रीय—भाषा-शास्त्रीय दृष्टि से हिन्दुस्तानी वह भाषा है अथवा होगी जिसमें खोटी शब्दों के श्रेष्ठ शब्दों के अतिरिक्त फ़ारसी-अरबी के वे सब शब्द जिनका प्रयोग हिन्दी लेखकों और कवियों ने किया है तथा रुक्न के वे शब्द जिनका प्रयोग उर्दू लेखकों और कवियों ने किया है—अर्थात् अरबी, फ़ारसी और रुक्न के समान रूप से हिन्दू-मुसलमानों में प्रचलित शब्द—प्रयोग से आते हैं अथवा आयेंगे। इसमें भाषा को कुचड़ और विकृष्ट बनाने का प्रश्न नहीं उठता। प्रत्युत इससे भाषा अधिक सरल, सुबोध, मधुर और प्रसाद-गुणयुक्त बन जायगी। इस प्रकार के शब्दों का एक प्रयाणिक शब्द-कोश तैयार करना परम आवश्यक है। उसमें एक ही शब्द के लिए कई पर्यायवाची शब्द भी रहें, परन्तु इससे भाषा की समृद्धि ही प्रकट होगी। पारिभाषिक शब्दों के लिये संस्कृत, अरबी और अंग्रेजी, तीनों से युक्त हृदय से शब्द उच्चार लिखे जा सकेंगे।

व्यावहारिक—व्यावहारिक दृष्टि से हिन्दुस्तानी ही सबसे अधिक प्रचलित भाषा है। नवजात हिन्दू मुसलमानों की सम्मिलित भाषाओं में हिन्दुस्तानी में ही शीघ्रतर जनता को अपना मन्दब्य समझा जाये है। आसमानीर पर अन्तरराष्ट्रीय व्यवहार में लोग हिन्दुस्तानी का ही प्रयोग करते हैं और रोजमर्रा की ज़ोल्ताज में भी हिन्दुस्तानी का ही प्रयोग होता है, संस्कृतमयी अथवा अरबी-फ़ारसीमयी भाषा का प्रयोग गण्डितों और मौलवियों के वरों में भी नहीं होता। इसके अतिरिक्त हिन्दू-मुसलमान संस्कृतियों में से किसी एक के प्रांत पञ्जात की बू हिन्दुस्तानी में नहीं मिलती। वह दोनों के योगदान को स्वीकार करती है

और उमे अभिव्यक्ति देती है। इसमें सन्देह नहीं है कि वर्तमान स्थिति में हिन्दुस्तानी का कोई सार्वदेशिक आदर्श रूप नहीं हो सकेगा। उत्तर भारत में उर्दू की अधिक पुष्ट होगी और मध्य और दक्षिण-पूर्व भारत में उममें संस्कृत की अधिक पुष्ट होगी। अन्तरप्रान्तीय व्यवहार की सुविधा के लिए यह अनिवार्य होगा।

हिन्दी और उर्दू अपना स्वतन्त्र विकास करने के लिए स्वाधीन होंगी। वस्तुतः वे ही साहित्य की भाषाएँ होंगी, हिन्दुस्तानी केवल राजकीय और अन्तरप्रान्तीय व्यवहार की भाषा होगी।

(ग) राष्ट्रलिपि देवनागरी और उर्दू दोनों हों। व्यावहारिक दृष्टि से दोनों ही लिपियों का रखना अपेक्षित है।

राष्ट्रभाषा का प्रथम अन्तानुगत्या हिन्दू-मुस्लिम समस्या का प्रश्न भी है। इस समय जैसी स्थिति है दोनों में से कोई एक लिपि सर्वमान्य नहीं हो सकती। इस कारण दोनों लिपियों का रखना अनिवार्य होगा।

राष्ट्रभाषा हिन्दुस्तानी का दोनों लिपियों में प्रचार करने के लिए जरूरी है कि प्रत्येक व्यक्ति दोनों लिपियाँ सीखे। इससे हिन्दी-उर्दू का शैली-भेद भी धीरे-धीरे कम होता जायगा। और सम्भव है कि राष्ट्रीयता का पूर्ण विकास होने पर दोनों धाराएँ मिलकर एक हो जाँय और समूचे भारत की एक ही राष्ट्रभाषा और एक ही लिपि बन जाय।

संक्षेप में हिन्दुस्तानी वालों का दावा है कि हिन्दुस्तानी (प्रचलित अरबी, फ़ारसी, संस्कृत मिश्रित छड़ी बोली) समूचे भारत की राष्ट्रभाषा हो सकती है और दोनों देवनागरी और फ़ारसी लिपियाँ समान भाव से राष्ट्रलिपियाँ मानी जायँ।

हिन्दी, उर्दू अथवा हिन्दुस्तानी के समर्थक अपने दावों को हमेशा इतने धीरे धीरे और ताकिकता से नहीं समझाते, ऐसा उपक्रम तो वे तभी करते हैं जब विवाद पत्र-पत्रिकाओं में चलता है और उसमें कोरी भावुकता और प्रयादभरी उक्तियों का कोई प्रचार-मूल्य नहीं रहता। अन्यथा सम्मेलनों और सभाओं के मंचों से जो गलेबाजी की जाती है उसमें अपने हरे त्रिपथी को आपण-बन्ना की सहज-रीति के अनुसार लज्जों और आरोग्यों से मद्ध किया जाता है, एक बड़े बह्यन्त्र या कुचक की लैगार्थितयाँ दी जाती हैं और जो विपक्ष शास्त्र शतावरण में गम्भीरतापूर्वक विद्वानों द्वारा भोक्तने समझने का है, उसे साम्प्रदायिक भावनाएँ उभारने का साधन बना लिया जाता है। नई दिन-शक्ति दिन भी प्राप्त है। हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन और अजुमान-नरकी-ए-उर्दू दोनों ही इस प्रवृत्ति को प्रोत्साहन देते हैं और अपने अपने दोनों की गट्टो दूसरे के भिर पर पटककर स्वयं निर्दोष होने का पाखण्ड रचते हैं। अवी-द्विधता ही जैसे चिन्तों दलों का मूलगन्ध है। हिन्दी, उर्दू, हिन्दुस्तानी का विवाद राजा लक्ष्मणसिंह अथवा उनसे भी पहले ये चला आ रहा है, इस पर सहस्रों पृष्ठ रंगे जा चुके हैं, हजारों समा-मंचों से अज्ञात-भाषण-दिग्ग्ये गये हैं, अनेक कान्फ़ेन्सों और सम्मेलनों में कथित विद्वानों ने इस प्रश्न पर जोवा है और परामर्श दिये हैं, परन्तु इस समस्या का जो रूप पहले था, उतने आज और ज्यादा उग्र हो गया है, जो तर्क पहले दिये जाते रहे हैं, वे

ही आज भी दिये जाते हैं, जो लाञ्छन और आरोप पहले लगाये जाते थे, वे आज भी वैसे ही लगाये जाते हैं। अर्थात् इन तीनों दलों के कर्णधारों की समझ एक ही स्थान पर अङ्कुर का पाँव रोपकर बैठ गयी है और अब वस अनिश्चित उद्गारों और आवेक्षपूर्ण भावनाओं का विस्फोट ही आधे दिन इस बात की साक्षी देता रहता है कि यह समझ एकदम जड़ नहीं हो गयी है।

बहुधा सूक्ष्म भाव चेतना के सुमंस्कृत विचारकों को जब इस विवाद में साग्रह घसीट लिया गया है तब उन्होंने इसके विषाक्त वातावरण से खिन्न होकर प्रतिवाद किया है कि इस बहस में तरह-तरह के अनधिकारी व्यक्ति घुस आये हैं, और विभिन्न विरोधी राजनीतिक दलों के नेताओं और कार्यकर्त्ताओं ने तो जैसे इन बहसों के मंच पर कब्जा ही जमा लिया है। कोई किसी की बात नहीं सुनना चाहता, जब कि राष्ट्रभाषा क्या हो, क्या न हो, एक अत्यन्त व्यापक और महत्त्वपूर्ण प्रश्न है और भाषाशास्त्री और शिक्षाविद् ही मिलकर इसका कोई सर्वमान्य उत्तर दे सकते हैं। जिस प्रश्न का निर्णय बुद्धि और विज्ञान को करना चाहिए था, उसका निर्णय लोग अपने-अपने दल की ताकत के बल पर करना चाहते हैं। राजनीतिज्ञों ने इस विवाद में पाँव रखकर राष्ट्रभाषा के प्रश्न को हिन्दू-मुस्लिम समस्या का एक अंग बना दिया है। और अब तक हिन्दू-मुस्लिम मनःवाक्य को ही हीन नहीं मानता, तब तक इस प्रश्न का हल भी असम्भव रहेगा।

हमारी दृष्टि में राष्ट्रभाषा के विवाद में राजनीतिज्ञों का प्रवेश शोभ का कारण नहीं बनना चाहिए, क्योंकि राष्ट्रभाषा की आवश्यकता हमारे लिए तभी अनिवार्य हो सकती जब देश में राष्ट्रीय जागरण हो, जो कि राष्ट्रभाषा के अभाव में ही नहीं हो सकता। अतः राष्ट्रभाषा के लिए एक राष्ट्रभाषा प्रश्न ही उत्पन्न होना चाहिए। और इस सम्बन्ध में जो विवाद है, वह राष्ट्रभाषा के अभाव में ही उत्पन्न होना चाहिए। अतः राजनीतिक कार्य-कर्त्ताओं ने इस विवाद में तर्क की राजनीतिक विधि से ही जाग किया, पूर्व निश्चित धारणाओं को लेकर वे आग्रह-दुराग्रह में पड़ गये। उन्होंने यह नहीं दिखाया कि भाषा का प्रश्न राजनीतिक नहीं, बरन् सांस्कृतिक क्षेत्र का प्रश्न है, अतः उसमें व्यवहार का मजलाऊ समाधान ढूँढ़ने का काम नहीं चल सकता। उनका सोचने-समझने का तरीका इसना सरल और साधारण है कि उसका प्रभाव भाषा-शारिर्त्रयो और शिक्षाविदों पर भी पड़ा है जिससे भाषा-शास्त्रियों ने समझा कि राष्ट्रभाषा क्या हो, क्या न हो, का प्रश्न वस्तुतः भाषा का प्रश्न नहीं बरन् जीवननिष्ठ अथवा अंकनित का प्रश्न है और प्रत्येक दल के भाषाविद् अंकों की गणना करके विपक्षी भाषाओं के मुकाबले में अपनी भाषा के दावे का औचित्य सिद्ध करने लगे। इस प्रकार न भाषा-शास्त्रियों ने और न राजनीतिज्ञों ने ही इस समूचे विवाद का कोई समुचित समाधान उपस्थित करने की कभी कोई गम्भीर चेष्टा की। अपनी पूर्वनिश्चित धारणाओं को प्रमाणित करने में ही उन्होंने अपनी गंभीर विचार-शैली की चरम-लिङ्गि मान ली। इस बात का प्रमाण यह है कि तीनों दलों के तर्कों, आरोपों

और समाधानों में एक विलक्षण साम्य है। हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी वाले तीनों पक्ष इतिहास, भाषा-शास्त्र और व्यवहार की कमीटी पर परखवा कर अपने-अपने दावों को न्यायसंगत प्रमाणित करने हैं। तीनों इतिहास की साधी देकर यह सिद्ध करते हैं कि हिन्दी, उर्दू अथवा हिन्दुस्तानी ही राष्ट्रभाषा के लिए सबसे उपयुक्त नाम है। तीनों दलों के अनुसार यथाक्रम प्रत्येक नाम हिन्दू-मुस्लिम एकता का प्रतीक है। प्रत्येक दल का दावा है कि सच्चे अर्थों में उसकी भाषा भारतीय है, साम्प्रदायिक नहीं। सन् १९३१ की जन-गणना के आधार पर प्रत्येक भाषा के बोलने वालों की संख्या २५ करोड़ साबित की जाती है। कभी-कभी बड़ी मनोरंजक घटनाएँ भी हो जाती हैं। श्री कन्हैयालाल भुशी जब महात्मा गाँधी के अनुयायी थे, तब उन्होंने सन् १९३१ की जन-गणना के आँकड़ों के आधार पर हिन्दुस्तानी बोलने वालों की संख्या २५ करोड़ बनाकर हिन्दुस्तानी का दावा पेश किया और इस वर्ष जब वे जयपुर सम्मेलन के सभापति चुन लिये गये तो उन्होंने अपने अभिभाषण में उसी जन-गणना के आँकड़े हिन्दी का दावा सिद्ध करने के लिए प्रयुक्त किये। इस प्रकार इन दावों में सत्य पर कितना जोर दिया जाता है, यह अनुमेय है। अवसर-सिद्धि में जो साधन बने, वही सत्य है—कुछ ऐसी नीति तीनों दल प्रयोग में ला रहे हैं। प्रत्येक भाषा को १४ करोड़ की मानृभाषा बताया जाता है। हिन्दी वालों की मान्यता है कि उर्दू कोई पृथक् भाषा नहीं है, वह केवल हिन्दी की ही फ़ारसी-अरबी-प्रधान एक बोलनी है। इसके विपरीत उर्दू वाले हिन्दी को कोई भाषा नहीं मानते; उनके अनुसार वह उर्दू की ही संस्कृत-प्रधान बोलनी है। हिन्दुस्तानी वाले हिन्दी और उर्दू दोनों को हिन्दुस्तानी की ही दो भिन्न साहित्यिक शैलियाँ सिद्ध करते हैं। प्रत्येक दल का दावा है कि हिन्दू-मुसलमानों के सम्मिलित प्रयत्न से उसकी भाषा के साहित्य का निर्माण हुआ है। प्रत्येक का सुविचारित अनुमान है कि केवल उसकी ही भाषा व्यावहारिक दृष्टि से समूचे भारत की राष्ट्रभाषा हो सकती है।

इन स्थापनाओं के अतिरिक्त तीनों के एक-दूसरे के विरुद्ध आरोप भी एक-से ही हैं। हिन्दी वालों की शिकायत है कि उर्दू वाले अरबी-फ़ारसी के शब्द ठूसकर एक नयी कृत्रिम भाषा गढ़ रहे हैं, उर्दू वालों की भी यही शिकायत है कि हिन्दी वाले संस्कृत के तत्सम शब्द ठूसकर एक कृत्रिम भाषा गढ़ रहे हैं और हिन्दुस्तानी वालों को दोनों से शिकायत है कि वे उनकी भाषा की ऐसी खींचतान कर रहे हैं। हिन्दी वालों की दृष्टि से उर्दू वालों का दृष्टिकोण साम्प्रदायिक और अराष्ट्रीय है और मुस्लिम साम्प्रदायिकता से प्रेरित है। उर्दू वालों की दृष्टि से हिन्दी वालों का दृष्टिकोण साम्प्रदायिक और अराष्ट्रीय है, और हिन्दू साम्प्रदायिकता से प्रेरित है। हिन्दुस्तानियों की दृष्टि से इन दोनों का दृष्टिकोण साम्प्रदायिक और अराष्ट्रीय है और हिन्दी-उर्दू वालों की संकीर्ण और हीन मनोवृत्ति पर क्षुब्ध होकर वे महरे आत्म-सन्तोष भी दीर्घ न्वास लेते हैं कि भगवान की दशा से उन्होंने अभी तक अपने दास्यत्व को नाकरखा है। और उनकी यह आशा कि राष्ट्रीय भावनाओं का व्यापक प्रसार होने ही इस मनोवृत्ति का अन्त हो जायगा, उनको हिन्दी और उर्दू के पृथक्

उत्थान के मूल कारणों की खोज में अपना मस्तिष्क खपाने से अवकाश दे लेती है।

इन दलों की स्थापनाएँ और एक दूसरे के विरुद्ध आरोप ही एक-से हों, केवल इतना ही नहीं है। वे जो राष्ट्रभाषा की समस्या का समाधान उपस्थित करते हैं उनमें भी एक विलक्षण साम्य है। तीनों दल यह अनुभव करते हैं कि एक अखिल-भारतीय राष्ट्रभाषा की परम आवश्यकता है और वह हिन्दू-मुस्लिम एकता की प्रतीक होनी चाहिए। इस उद्देश्य की सिद्धि के लिये वे इस बात का भी अनुभव करते हैं कि हिन्दी और उर्दू के बीच का उत्तरोत्तर बढ़ता व्यवधान किसी प्रकार कम होना चाहिए और यदि संभव हो तो दोनों भाषाओं को एक हो जाना चाहिए। इसके लिए बाबू पुरुषोत्तम दास टंडन, मौलवी अब्दुल-हक और महात्मा गांधी, तीनों एक सामान्य शब्द-कोष का प्रस्ताव करते हैं। उनका विचार है कि ऐसे शब्द-कोष के बनते ही जिसमें हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी के प्रचलित शब्द संग्रहीत हों, इस समस्या का हल अपने आप ही जायगा। फिर केवल थोड़ा प्रचार करने की जरूरत रह जायगी ताकि लेखक संस्कृत और फ़ारसी-अरबी के तत्सम शब्दों का बहुल प्रयोग करने का दुराग्रह छोड़ दें। परन्तु वे साथ ही इस बात का भी अनुभव करते हैं कि कदाचित् अब यह सम्भव न हो सके। हिन्दी और उर्दू की दो भिन्न शैलियाँ बन चुकी हैं और सूक्ष्म भावनाओं और दार्शनिक विचारों की अभिव्यक्ति के निम्न लेखक नाममात्र शब्दों के प्रयोग का मोह न छोड़ेंगे। अतः वे इन परिणामपर पहुँचने वाले राष्ट्रभाषा का आधार बोल-चाल की भाषा ही (हिन्दी वालों के अनुसार हिन्दी, उर्दू वालों के अनुसार उर्दू और हिन्दुस्तानी वालों के अनुसार हिन्दुस्तानी) और उच्च शिक्षा और साहित्य के माध्यम के रूप में हिन्दी और उर्दू अपने वर्तमान रूप में ही विकास करती रहें। यदि उर्दू वाले बोल-चाल की हिन्दी को राष्ट्रभाषा मान लें तो वे साहित्यिक भाषा के रूप में उर्दू का पृथक् विकास करते रहें, इससे हिन्दी वालों का अपमान न होगा। उर्दू वाले कहते हैं कि हिन्दी वाले यदि गौण भाषा की उर्दू को राष्ट्रभाषा मान लें तो हिन्दी के साहित्यिक विकास के उन्हें कभी कोई अपात्ति न होगी। हिन्दुस्तानी वाले कहते हैं कि दोनों दल यदि हिन्दुस्तानी को राष्ट्रभाषा स्वीकार कर लें तो हिन्दी-उर्दू के पृथक् साहित्यिक-विकास के मार्ग में वे अवरोध न करेंगे। परन्तु बोल-चाल की भाषा का रूप निश्चिन करने समय पुनः दुनिवार कठिनाइयाँ उपस्थित हो जाती हैं। उत्तर भारत में उनका जो रूप है वह मध्य और दक्षिण-पूरव भारत में नहीं है। अतः तीनों दल यह भी स्वीकार करते हैं कि पश्चिमोत्तर भारत की राष्ट्रभाषा हिन्दी अथवा हिन्दुस्तानी में उर्दू-फ़ारसी की अधिक पुट रहेगी और दक्षिण अथवा पूरबी भारत में राष्ट्रभाषा उर्दू पर संस्कृत की व्यापक अधिक रहेगी। इस प्रकार हिन्दी, उर्दू अथवा हिन्दुस्तानी किसी एक को राष्ट्रभाषा धरना देने पर भी उत्तर और दक्षिण की शैलियों में भेद तो बना ही रहेगा। इस बात को तीनों दल स्वीकार करते हैं। अतः यह सार विवाद बिना लिये है। यह तथ्य ज्ञान्ति में पड़ जाता है। इस वृहत् का अध्ययन करके कोई निष्पक्ष व्यक्ति यह नहीं समझ सकता कि अखिल या स्त्रीय एकता, हिन्दू-मुस्लिम एकता, सर्वमान्य भाषा आदि वाद्यों का इस वृहत् में प्रयोग केवल दिखावे के लिए किया जाता है

या वस्तुतः एक सर्वमान्य राष्ट्रभाषा की संभावनाओं के यथार्थ ज्ञान से। मंच तो यह है कि इन शब्दों के पीछे किसी सच्ची भावना और समझ का आभास नहीं मिलता, केवल प्रशासन के लिए ही उन्हें दुहराया जाता है।

इस स्थल पर प्रगतिवादियों के दृष्टिकोण का उल्लेख करना अप्रामाणिक न होगा। प्रारम्भ से ही प्रगतिवादी राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर हिन्दुस्तानी का समर्थन करते आये हैं। इस समर्थन के लिए उन्हें तीन बातों से प्रेरणा मिली। पहली बात तो यह थी कि हिन्दुस्तानी को उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम एकता का प्रतीक समझा और चूँकि प्रगतिवादी साम्प्रदायिकता से दूर रहना चाहते थे, इसलिए उन्होंने हिन्दी अथवा उर्दू के पक्षों को साम्प्रदायिक पक्ष मानकर उनके दृष्टिकोण को समझना अवाञ्छनीय माना। दूसरे, इससे उन्हें राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर गहराई से सोचने से जैम छुट्टी मिल गयी और सरल समाधानों को ही स्वीकार करके उन्होंने अपनी इतिकर्तव्यता मान ली। तीसरे, प्रगतिवादी आन्दोलन में हिन्दी और उर्दू के प्रमुख लेखक एक ही संगठन में एकत्र होते थे, अतः यह और भी ज़रूरी था कि हिन्दी अथवा उर्दू में से किसी एक का पक्ष न लिया जाय बल्कि दोनों की ऐतिहासिक परम्पराओं की एकता पर जोर दिया जाय। इससे तथ्य-निरूपण की एकांगी प्रवृत्ति को प्रोत्साहन देकर भी प्रगतिवादी असन्तुष्ट नहीं हुए। फिर भी दोनों लिपियों का प्रत्येक व्यक्ति द्वारा सीखना व्यावहारिक सिद्ध न हो सका। प्रगतिवादी अपनी तर्क-पद्धति से किसी एक लिपि का पक्षपात करके हिन्दी-उर्दू के लेखकों का संयुक्त मोर्चा कायम न रख सकते थे, अतः लिपि के प्रश्न पर उनको पलायन का मार्ग ही इष्ट हुआ और उन्होंने न फ़ारसी और न देवनागरी बल्कि रोमन लिपि का मत प्रतिपादित किया। डॉ० अब्दुल अलीम ने, जो उस समय (सन् १९३९ में) अखिल-भारतीय प्रगतिशील लेखक संघ के प्रधान मन्त्री थे, 'नया भारतीय साहित्य' (अंग्रेज़ी) में राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर एक निबन्ध लिखा जिसकी विचारधारा का मूलाधार यही था। परन्तु जब राष्ट्रभाषा के विवाद में और अधिक कटुता आने लगी तो प्रगतिवादी इस प्रश्न से तटस्थ-से हो गये। मैंने स्वयं 'हंस' के सम्पादन काल में 'हिन्दुस्तानी की अणु-हत्या का प्रयत्न' शीर्षक टिप्पणी में इस विवाद में आयी कटुता का विरोध करके हिन्दुस्तानी का पक्ष-समर्थन किया था। फिर भी प्रगतिवादियों की तटस्थता की नीति पूर्व-वत् जारी रही, क्योंकि उस प्रश्न पर उन्होंने नया कुछ सोचना नहीं था और पुराने नतीजों को दुहराने में कोई लाभ न था। इसका यह अभिप्राय नहीं कि प्रगतिवादियों के विचार संयम न हो रहा था। मन वर्षों से वे पुनः इस प्रश्न पर सोचने लगे हैं। कारण के अथ स्वयं सरल-समाधानों की व्यर्थता का अनुभव करके लगे हैं और इस बात की आवश्यकता उन्हें महसूस हो रही है कि इस सम्बन्ध प्रश्न पर नये विचारों से सड़ती मासों को संतुष्ट करना संभव नहीं है।

राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर अब तक जिन्होंने सोचा है उगमों केवल पण्डित जवाहरलाल और डॉ० वासीर ने ही पुरानी जकार पीटने में इन्कार किया है अर्थात् वे भी पुरानी विचारणाओं की सीमा में एकदम बाहर नहीं निकल सके। पण्डित जवाहरलाल ने अपने निबन्ध

'राष्ट्रभाषा का प्रश्न' में राष्ट्रभाषा की बहस को नाम, स्वरूप और लिपि तक ही सीमित रखने को उद्देश्य नहीं माना, उन्होंने उसे अधिक मौलिक प्रश्नों से सम्बद्ध करने की चेष्टा की। उन्होंने कहा कि मूल प्रश्न तो यह है कि सार्वजनिक शिक्षा की योजना बनाने समय हमारी भाषा सम्बन्धी नीति क्या होगी, भाषा के द्वारा हम देश की एकता किस प्रकार और स्थायी बना सकते हैं और साथ ही किस प्रकार अपनी महान विरासत के वैविध्य को सुरक्षित रख सकते हैं। इन मौलिक प्रश्नों का पण्डित नेहरू ने उत्तर देने का प्रयत्न किया, परन्तु वे इस पूर्वधारणा को लेकर चले कि हिन्दुस्तानी ही राष्ट्रभाषा हो सकती है; अतः अपनी समस्त उदार चेतना के बावजूद वे अनेक जटिल प्रश्नों से कतरा जाने के लिए विवश हुए। उन्होंने अनेक अति धारणाओं को प्रामाणिक स्वीकार कर लिया, जैसे वर्तमान प्रान्तीय सीमाओं को उन्होंने भाषागत आधार पर बनी सीमाएँ स्वीकार किया, हिन्दुस्तानी को समस्त उत्तर भारत की मातृभाषा माना, उर्दू को नगरों और हिन्दी को गाँवों की भाषा कहा—इस प्रकार अनेक प्रचलित धारणाओं को आधार मानकर उन्होंने राष्ट्रभाषा का प्रश्न मूलभूतों की चेष्टा की। फलतः स्वयं एक लेखक और संस्कृत व्यवित होने के कारण जहाँ उन्हें यह स्वीकार करना पड़ा कि हिन्दी-उर्दू का भेद एक स्वस्थ विकास है क्योंकि दो दिशाओं का यह विकास दो सांस्कृतिक परम्पराओं द्वारा नये विचारों और नये वैलियों के माध्यम से उत्कृष्ट साहित्यिक भाव-वस्तु को अभिव्यक्ति देने की उच्चतम चेष्टा का परिणाम है और दोनों का यह विकास-भेद जारी रहेगा, और इससे चबराते की कोई बात नहीं है; वहाँ हिन्दुस्तानी और एक राष्ट्रभाषा की पूर्वनिश्चित धारणाओं में बंध रहने के कारण उन्होंने ऐसे निराधार उद्धार भी प्रकट किये कि राष्ट्रीय एकता की भावना के प्रबल होते ही दोनों भाषाएँ एक-दूसरे से मिश्रण एक हो जायगी। पण्डित नेहरू की विचार-प्रवृत्ति के मूल में यह धारणा थी कि हिन्दुस्तानी का विकास किया जाय, पारिभाषिक शब्दों का एक हिन्दुस्तानी कोष तैयार किया जाय और राष्ट्रीय भावनाओं के प्रसार पर जोर दिया जाय, वैसे हिन्दी और उर्दू अनेक प्रान्तिक भाषाओं की तरह अपना स्वतंत्र विकास करती रहें। दोनों लिपियाँ स्वीकार की जाय, परन्तु हर व्यक्ति को दोनों लिपियों को सीखने के लिए बाध्य न किया जाय।

किर भी पण्डित नेहरू ही पहले व्यक्ति थे, जिन्होंने राष्ट्रभाषा के प्रश्न को सार्वजनिक शिक्षा के व्यापक प्रश्न से सम्बद्ध किया और उस पर अपने निबंध में विस्तारपूर्वक विचार किया। परन्तु इसके पश्चात् भी अन्य सभी विचारक इस मौलिक प्रश्न की उपेक्षा करते गये और अपनी पुरानी लकीर ही पीटते गये।

डॉ० तामीर ने प्रथम बार 'एक राष्ट्रभाषा' की समस्त प्रचलित धारणाओं पर निर्भीक होकर आक्रमण किया। उन्होंने पहले तो भाषा-शास्त्र के इस नियम की ओर ध्यान दिलाया कि कोई भी जाति राजनीतिक, धार्मिक अथवा सांस्कृतिक प्रभाव या दबाव में

पड़कर विदेशी भाषा नहीं सीख लेती, जिसके कारण उसकी अपनी भाषा मिश्रित हो जाती है, बल्कि स्वयं उसकी मातृभाषा विदेशी भाषा के प्रभावों में मिश्रित बन जाती है। अर्थात् उर्दू भाषा हिन्दुस्तानी मिश्रित फारसी नहीं है जिसके कारण विदेशी कही जा सके। वह फारसी-मिश्रित हिन्दुस्तानी (खड़ी बोली) है अतः पूर्णतः भारतीय है। भाषा-शास्त्र के इस नियम को विस्मृत नहीं कर देना चाहिए। दूसरे, भारत में आन्तरिक विरोध का कारण भाषा-भेद नहीं है। अनेक ऐसे राष्ट्र और जातियाँ हैं जिनमें सांस्कृतिक एकता के अनेक तत्त्व मिलते हैं परन्तु उनकी भाषाएँ भिन्न हैं। हिन्दी और उर्दू का भिन्न विकास हिन्दू और मुस्लिम संस्कृतियों के भिन्न विकास का परिणाम है, यद्यपि उनमें बहुत कुछ ऐक्य और साम्य भी है। अतः प्रश्न यह नहीं है कि इन दोनों धाराओं को पीछे मोड़कर पुनः उनका संगम करा देना चाहिए, बल्कि प्रश्न यह है कि क्या ऐसा संगम संभव है? क्या ऐतिहासिक विकास-क्रम को पलट कर किसी धारा का पुनः प्रारंभ किया जा सकता है? तात्पर्य यह कि सारे देश की एकता को सिद्ध करने के लिए केवल एक ही राष्ट्रभाषा का आग्रह क्यों किया जाय? राष्ट्र और राष्ट्रभाषा की सीमाएँ क्या सदैव एक ही होनी चाहिए? डॉ० तासीर के अनुसार ऐसा अनिवार्य नहीं है। कनाडा, दक्षिण अफ्रीका और अनेक दूसरे राष्ट्रों में एक से अधिक राष्ट्रभाषाएँ स्वीकृत हैं। अतः दोनों भाषाओं—हिन्दी और उर्दू को राष्ट्रभाषाएँ क्यों न मान लिया जाय? हिन्दुस्तानी का अभी कोई रूप नहीं बना है, और जो भाषा अभी बनी नहीं है, उसे मानने के लिए गाँधी जी क्यों जोर दें? परन्तु डॉ० तासीर भी इस तर्क-पद्धति पर आद्यन्त आरुढ़ न रह सके और उन्होंने भी अन्त में यही सुझाया कि यदि हिन्दुस्तानी बनाना ही है तो उसके शब्दों और व्याकरण का एक गुटका बनाया जाय, उसे सारे काँग्रेस जन सीखें और धीरे-धीरे हिन्दुस्तानी भाषा का विकास करें। तब तक जनता को हिन्दुस्तानी सीखने के लिए बाध्य न किया जाय।

संक्षेप में हम कह सकते हैं कि एक राष्ट्रभाषा हो, उसका एक ही स्वरूप और एक ही लिपि हो, नभी हमारी राष्ट्रीय एकता व्यवत हो सकती है—यह धारणा एक प्रकार से सभी विचारकों का बद्धभंग संस्कार बन गयी है, जिससे वे इसकी परिधि से निकलने की चेष्टा करके भी नहीं निकल पाते।

इस बद्धभंग संस्कार के कारण राष्ट्रभाषा का प्रश्न एक अनबूझ पहली बन गया है। हिन्दी, उर्दू अथवा फारसी के नामों से ही दावे पेश करते हैं वे सब निरन्तर ही एक साथ सत्य नहीं हैं। अपनी भाषाओं के स्वतन्त्र अस्तित्व का दावा करते हैं वह दूसरे पक्ष के नकारने से असत्य भी नहीं हो सकता, अर्थात् हिन्दी और उर्दू दो भिन्न भाषाएँ हैं। हिन्दुस्तानी के सम्बन्ध में यह बात नहीं कही जा सकती। 'हिन्दुस्तानी' शब्द से यावत् अग्रगण्य अर्थों का श्रेष्ठ किया जाता है। कोई लेखक हिन्दी-समूह की सभी भाषाओं और बोलियों (खड़ी बोली, ब्रज, अवधी, वांगर, बुन्देली, बघेली, कोसली, छत्तीसगढ़ी, राजस्थानी, मैथिली, भोजपुरी, मगही आदि) के लिए हिन्दुस्तानी शब्द का प्रयोग करता है, कोई केवल खड़ी बोली के लिए। वारतव में हिन्दु-

स्तानी का प्रयोग केवल खड़ी बोली के अर्थ में होना चाहिए। यदि ऐसा है तो हिन्दी अथवा उर्दू में हिन्दुस्तानी कोई भिन्न भाषा नहीं रह जाती। महात्मा गान्धी और दूसरे विचारक भी हिन्दुस्तानी से खड़ी बोली का ही अर्थ लेते हैं, तभी वे यह दावा करते हैं कि हिन्दुस्तानी की ही अभीन पर हिन्दी-उर्दू का विकास किया गया है। ऐसी दशा में यह विचारणीय है कि खड़ी बोली (अर्थात् हिन्दुस्तानी) अपने प्रकृत रूप में साहित्य की भाषा नहीं है। हिन्दू संस्कृति के प्रभाव के अन्दर उसका जो रूप निखरा है वह आधुनिक हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली है) और मुस्लिम संस्कृति के प्रभाव में उसका उर्दू रूप विकसित हुआ है। अतएव जब हिन्दुस्तानी के समर्थक यह कहते हैं कि हिन्दुस्तानी को राष्ट्रभाषा बनाना चाहिए तब वे इस बात को नहीं सोचते कि हमारे ऐतिहासिक विकास-क्रम में खड़ी बोली के दो भिन्न साहित्यिक रूप विकसित किए हैं—वर्तमान हिन्दी और उर्दू। इन दो साहित्यिक रूपों के अतिरिक्त कोई तीसरा साहित्यिक रूप जो इनसे सर्वथा भिन्न हो विकसित किया जा सकेगा, यह सन्दिग्ध है। केवल सन्दिग्ध ही नहीं, असम्भव भी है। राष्ट्रभाषा के लिए हिन्दुस्तानी (खड़ी बोली) का यदि पुनः साहित्यिक संस्कार करने की चेष्टा की गई तो पश्चिमोत्तर और पूर्व-मध्य भारत में उसके पुनः दो रूप निखरेंगे जो आधुनिक हिन्दी और आधुनिक उर्दू की ही अनुकृति होंगे और इस प्रकार एक राष्ट्रभाषा गढ़ने का यह सारा संकल्प-अनुष्ठान एक प्राचीन ऐतिहासिक विकास-क्रम की ही पुनरावृत्ति करके अपनी व्यर्थता सिद्ध कर देगा। इस सम्भावना को गांधी जी और दूसरे हिन्दुस्तानी समर्थक भी स्वीकार करते हैं। अतः ऐसे प्रयोग में श्रम और साधन का अपव्यय कहाँ तक समीचीन है जो खड़ी बोली की दो भाषाओं के ऐतिहासिक विकास-क्रम को श्रमण की चेष्टा करे पर अन्त में निष्फल होकर उस विकास-क्रम के अजस्र प्रवाह को पुनः मृत्न करने के लिए विवश हो जाय ? इस सम्भावना को स्वीकार करने से हिन्दुस्तानी के मनुष्यों के कर्त्यों पर जो दायित्व आता है उससे वे अब तक बचने की चेष्टा करते आये हैं। यही कारण है कि वे यह भी स्वीकार करते हैं कि पश्चिमोत्तर भारत में हिन्दुस्तानी अरबी-फारसी-मिष्ट होनी और मध्य और दक्षिण भारत में संस्कृत-मिष्ट; और वे यह भी स्वीकार करते हैं कि हिन्दी और उर्दू का स्वतन्त्र विकास होना रहेगा, परन्तु साथ ही वे हिन्दुस्तानी की सारी चिन्ता के पीछे दौड़ना भी बन्द नहीं करने। दशार्थ-सत्य से आँख-मिचीनी खेलने का यह प्रयत्न उन्हें वैज्ञानिक चिन्तन के दायित्व में मूर्खता पाने के लिए विवश कर देना है और वे हिन्दुस्तानी के ऐसे राष्ट्रभाषा रूप की कल्पना करने लगते हैं किन्तु राष्ट्रभाषा बोल-चाल की ही भाषा होगी; अर्थात् आजकल सार्वजनिक भाषाओं में जो भाषा प्रचलित होती है वही राष्ट्रभाषा का लिखित स्वरूप होगा। परन्तु विनाशनीय प्रश्न केवल इतना है कि क्या राष्ट्रभाषा का उपयोग स्वतन्त्र भारत में केवल राजनीतिक व्याख्यानों तक ही सीमित रहेगा ? केन्द्रीय सरकार के दफ्तरों में, विभिन्न विभागों में जब पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया जायगा, तब वे शब्द बोल-चाल की भाषा में तो नहीं मिलेंगे। संस्कृत या अरबी-फारसी या अंग्रेजी से ही वे शब्द लेने पड़ेंगे। इससे ५०-५० का अनुपात रखने की

चेष्टा करना राजनीतिक क्षेत्र की वृहत्तों को सांस्कृतिक क्षेत्र में प्रक्षेपित करना होगा। ऐसी कठिनाइयाँ रोज उठेंगी और किसी भी कृत्रिम उपाय में उनका निवारण न किया जा सकेगा। फिर राष्ट्रभाषा में यदि साहित्य न होगा (हिन्दुस्तानी के राष्ट्रभाषा हो जाने पर भी उच्च साहित्य तो हिन्दी और उर्दू में ही रचा जायगा) तो इसका अर्थ यह होगा कि उच्च शिक्षा और वैज्ञानिक शिक्षा में राष्ट्रभाषा का कोई सम्बन्ध न रहेगा। देश की अनेक प्रान्तीय और जनपदीय भाषाएँ अनुन्नत और पिछड़ी हैं, उनमें अभी तक केवल नाम मात्र को ही साहित्य मिलता है। अतएव जब ऐसे जनपदों को अपनी ही मानु-भाषाओं में सार्वजनिक रूप से प्राथमिक और उच्च-शिक्षा देने का प्रश्न उठेगा तब प्रारम्भ में उच्च-शिक्षा का माध्यम राष्ट्रभाषा को नहीं बनाया जायगा तब और कौन-सी भाषा इस दायित्व को निभायेगी? सोवियत रूस आदि में जहाँ ऐसी ही स्थिति रह चुकी है, रूसी भाषा को ही तत्काल के लिए उच्च-शिक्षा का माध्यम बनाया गया था और ज्यों-ज्यों जनपदीय भाषाओं में साहित्य रचना होती गयी, वे स्वयं शिक्षा का माध्यम बनती गयीं। शिक्षा, रेडियो, सिनेमा, रंगमंच, इन सभी क्षेत्रों में उच्च सांस्कृतिक परम्पराओं की विकास-समृद्धि के लिए राष्ट्रभाषा को स्वयं ऐसी भाषा होना पड़ेगा जिसमें उच्च-कोटि का वैज्ञानिक और रचनात्मक साहित्य हो। साथ ही समाजशास्त्र, मनोविज्ञान, दर्शन, राजनीति और उच्चकोटि के रचनात्मक साहित्य का विदेशी भाषाओं से हिन्दुस्तानी में अनुवाद करते समय शब्द-विन्यास और वाक्य-विन्यास उर्दू के अनुरार होगा या हिन्दी के, इन प्रश्नों का निर्णय कैसे होगा और हिन्दुस्तानी कैसे रहेगी? परन्तु हिन्दुस्तानी के प्रतिपादक राजनीतिक मंचों के अतिरिक्त राष्ट्रभाषा का और कहीं कोई उपयोग नहीं देखते, राष्ट्र-जीवन के बृहद् सांस्कृतिक प्रश्न उनकी संकीर्ण विचार-सीमा के बाहर हैं। और यदि वे कभी इन प्रश्नों पर सोचते हैं तो उनकी राष्ट्रभाषा हिन्दुस्तानी पुनः हिन्दी और उर्दू दो भिन्न भाषाओं में बँट जाती है और वे इस संभावना से निर्भीक होकर आँखें नहीं मिलाना चाहते। परन्तु इन समस्त प्रश्नों पर गम्भीरतापूर्वक विचार करने के पश्चात् हम इसी परिणाम पर पहुँचे हैं कि राष्ट्रभाषा के विवाद में हिन्दुस्तानी का दावा सब से कमजोर है। न तो हिन्दुस्तानी की एक सम्मिलित भाषा के रूप में साहित्यिक प्रतिष्ठा संभव है और न उसकी कोई एक शक्ति हो सकती है। उच्च साहित्यिक और वैज्ञानिक अभिव्यक्ति के लिए सदैव उसके दो भिन्न रूप बना जाया करेंगे और इब्रानी और फ़ारसी की लिपियों का भी उसे व्यवहार करना पड़ेगा। अतः व्यवहार में आने पर हिन्दुस्तानी निरन्तर हिन्दी और उर्दू रूपों में बँट जाया करेगी। इस प्रकार हिन्दुस्तानी नाम केवल एक परम्परा का घोंचकर रह जायगा। यह कहना कि साहित्यिक हिन्दुस्तानी सरल हिन्दी और सरल उर्दू होगी जिसकी मिरालाह जैसे प्रेमचन्द और नज़ीर की भाषा में मिलती है, वां यह एक बड़े भ्रम को प्रशय देना है। प्रेमचन्द या नज़ीर की भाषा एक नहीं है, वह चाहें जितनी सरल क्यों न हो। एक हिन्दी है, दूसरी उर्दू। सरलता से किसी को विरोध नहीं हो सकता और कथा-साहित्य की प्रवृत्ति अपनी शास्त्रिक आवश्यकता से सरल भाषा की ओर ही

होती है, परन्तु दार्शनिक और अधिक विचार-प्रधान विषयों पर सरल हिन्दी में कहाँ तक लिखा जा सकता है, यह प्रयोग-मिद्ध नहीं है। इसके अतिरिक्त हिन्दी और उर्दू का भेद अब केवल दो शैलियों की सरलता-बुरुहुता तक ही सीमित नहीं रहा, वे दोनों भिन्न पद-वाच्य भाषाएँ बन गयी हैं और केवल सरल शैली में लिखे जाने से एक ही नहीं कही जा सकतीं। अतः हमारा आग्रह है कि राष्ट्रभाषा की बहस के मैदान से हिन्दुस्तानी शिविर के खेमे उखाड़ लेने चाहिए। व्यर्थ का विनंदावाद खड़ा करने से कोई लाभ नहीं है। इससे राष्ट्रभाषा के प्रश्न को हल करने में भी सहायता मिलेगी, क्योंकि असली दावेदार सामने आ जायेंगे। और हिन्दी-उर्दू के विवाद को नयी दृष्टि से समझने में सुविधा होगी।

हिन्दी और उर्दू दो भिन्न भाषाएँ हैं, इस तथ्य को स्वीकार करना हमारे लिए आवश्यक है; क्योंकि वास्तव में, चाहे प्रिय हो अथवा अप्रिय, सत्य यही है। हिन्दी वाले जब उर्दू को हिन्दी की शैली बताते हैं अथवा उर्दू वाले जब हिन्दी को उर्दू की शैली बताते हैं तब वे हिन्दी अथवा उर्दू के ऐतिहासिक विकास की अवहेलना करते हैं। एक श्रण के लिए यह कहा जा सकता है कि हिन्दी और उर्दू दोनों ही खड़ी बोली की दो भिन्न शैलियाँ हैं। इस दावे में सत्य है, यद्यपि इससे न हिन्दुस्तानी (खड़ी बोली) के दावे को औचित्य मिल जाता है और न हिन्दी और उर्दू को एक ही भाषा सिद्ध किया जा सकता है। एक ही शीरसेनी अपभ्रंश ने अनेक भाषाएँ राजस्थानी, मराठी, गुजराती, ब्रज, बून्देली आदि निकली हैं। एक रामयण में उनको भी शीरसेनी, प्राकृत और अपभ्रंश की अन्य-अन्य शैलियाँ ही कहा जा सकता था; परन्तु इसमें, वे एक ही भाषाएँ हैं, यह अब किसी प्रकार भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। कारण, देश और काल की विभिन्न परिस्थितियों में सामाजिक-ऐतिहासिक-सांस्कृतिक विभेद के कारण, उनका विकास-क्रम असामान्य रहा और वे कालान्तर में भिन्न-भिन्न भाषाओं का रूप धारण कर लीं। हिन्दी और उर्दू ने ऐतिहासिक विकास में जिन गौरवमय परम्पराओं ने दोनों को प्रेरणा दी है, वे आपस में एक-दूसरे से अत्यधिक भिन्न हैं। गुजराती, मराठी और राजस्थानी आदि की सांस्कृतिक परम्पराओं में दृढ़ता भिन्नता कदापि नहीं रही। उदाहरण के लिए, यद्यपि यह सत्य है कि प्रारम्भ में ब्रज खड़ी बोली की साहित्यिक स्थापना होने लगी तब उसमें हिन्दू और मुस्लिम दोनों संस्कृतियों का नान्दाधिक समागम रहा, परन्तु ब्रज और अजमेरी की शक्ति और शैलिकान्तर की परम्पराओं ने अर्थ अथवा हिन्दू संस्कृति के ही जीवन-वर्धन, दृष्टिकोण, ऐतिहासिक-सांस्कृतिक परम्पराओं और सौन्दर्य-प्रतीकों, ध्वनि, छन्द, रस, अलङ्कार-विधानों को अपनाया। अतः दृष्टान्त के रूप में यह सिद्ध करना कि चूँकि चन्द्रवरदापी के पृथ्वीराज राज्ञो में फारसी-अरबी-तुर्की के अनेक शब्द मिलते हैं; पृथ्वीराज की पृथो पृथुवाद ने विसृष्टि के राजकुमार को खड़ी बोली में जो पद्य लिखा था उसमें फारसी के शब्दों का भी प्रयोग किया था; अथवा यह कि अमीर खुसरो और बाबा फरीद शकरोज (११७३-१२६५) आदि ने खड़ी बोली में जो कविताएँ की वे चाहे फारसी लिपि में क्यों न लिखी हों, परन्तु इनकी भाषा सरल हिन्दी (खड़ी बोली) है; वाच्यदृष्टि से खड़ी बोली में सूफ़ी शब्दों का प्रयोग

राज वन्दानवाज ने खड़ी बोली में जो प्रथम गद्य-रचना (भिराजुल-प्राशिकीन) की उसकी भाषा खड़ी बोली हिन्दी है, जिसमें २५-३० फीसदी में ज्यादा फ़ारसी के शब्द नहीं हैं; अथवा यह कि कबीर और मलिक मुहम्मद जायसी की रचनाओं में हिन्दू-मुस्लिम संस्कृतियों का अत्यन्त सफल समन्वय हुआ है—अतः हिन्दी और उर्दू एक ही भाषाएँ हैं, ऐसा कहना वस्तुस्थिति में आगे मीच लेना है।

इसमें सन्देह नहीं कि भारत में मुसलमानों के आगमन के पश्चात् हिन्दू-मुस्लिम संस्कृतियों में एक लम्बी अवधि तक मुक्त आदान-प्रदान और मिश्रण होता रहा। हिन्दुओं ने देवनागरी लिपि का प्रयोग किया था मुसलमानों ने अरबी-फ़ारसी लिपि का, अथवा कुछ हिन्दुओं ने फ़ारसी लिपि का और कुछ मुसलमानों ने देवनागरी लिपि का, यह उतने महत्त्व की बात नहीं है जितनी यह कि उस समय दोनों संस्कृतियों ने परस्पर प्रभाव ग्रहण किये और इस प्रकार जहाँ गंगूदराज, कुतबन, मलिक मुहम्मद जायसी, कबीर, उसमान आदि की रचनाओं में हिन्दू-संस्कृति का प्रभाव स्पष्ट लक्षित है वहाँ रैदास, धर्मदास, नानक, दादूदयाल, सुन्दरदास, मंभन आदि कवियों में मुस्लिम संस्कृति की प्रतिच्छाया मिलती है। धार्मिक भेदभाव के विरुद्ध निर्गुणपन्थी और प्रेमसार्थी कवियों ने जो रचनाएँ की हैं उनकी सृष्टि में हिन्दू और मुसलमानों ने समान उत्साह भे योग दिया। उन्होंने भारतीय अद्वैतवाद, योग और अहिंसावाद का समर्थन करके हिन्दुओं के बहुदेवोपासना, अवतार, मूर्तिपूजा और छूआछूत के भेद-भाव का विरोध किया, साथ ही मुसलमानों के एकात्मवाद और एकेव्वरवाद को स्वीकार करके उनके रोजा, नमाज, कुरबानी आदि का भी विरोध किया। सूफियों ने अपनी प्रेम कहानियों के लौकिक दृष्टान्तों द्वारा उस अलौकिक प्रेमत्व की चर्चा की, जो बौद्धिक खण्डन-मण्डन से परे है, केवल हृदय की वस्तु है, अतः जीव और परमात्मा के एकात्म होने में अधिक समर्थ माध्यम है। इस संयुक्त विचार-परम्परा की कविताएँ यद्यपि सत्रहवीं शताब्दी तक होती रहीं, परन्तु स्वामी रामानुजाचार्य के अनुयायी रामानन्द और श्री वल्लभाचार्य ने राम और कृष्ण की सगुणोपासना की जो परिपाटी चलायी उसने तुलसी और सूर जैसे महाकवियों को जन्म दिया, जिन्होंने अवधी और ब्रज की काव्य-धारा को कबीर और जायसी की हिन्दू-मुस्लिम संस्कृतियों की सम्मिलित परम्परा से एकदम अलग कर दिया। अवधी और ब्रज की काव्य-परम्परा हिन्दू-संस्कृति की प्राचीन काव्य-परम्पराओं की उत्तराधिकारिणी बन गयी। यह हिन्दुओं की सांस्कृतिक नवचेतना का परिणाम था।

तुलसी, सूर अथवा रीतिवादी कवियों की रचनाओं में अरबी-फ़ारसी के प्रचलित शब्द भी प्रयुक्त हुए हैं परन्तु वे अधिक और कुछ नहीं मिलाकरना। यह कल्पना गलत होगी कि उनकी रचनाएँ हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति के समन्वय की प्रतीक हैं। रामभक्ति, कृष्णभक्ति और रीतिवाद की परम्पराएँ हिन्दू-संस्कृति में प्रेरित-प्रापित विचारधाराएँ हैं, उनमें मुस्लिम संस्कृति के प्रभाव उतने ही ग्रहण किये गये जितने इस विचारधारा को अभिव्यक्ति देने के लिए अनिवार्य थे—अर्थात् कतिपय प्रचलित शब्दों

को ही अवधी या ब्रज के व्याकरण के अनुसार लिया गया। ये काव्य-धाराएँ हिन्दू संस्कृति के नवोन्मेषकी प्रतीक हैं। इनकी भाव-भूमि, जीवन-दर्शन, सौन्दर्य-मूल्य, छन्द-रचना, ध्वनि-योजना, अलंकार-विधान, पद-विन्यास, रूपक और प्रतीक आदि विचारवस्तु और रूप-विधान सभी संस्कृत साहित्य और हिन्दू-आर्य संस्कृति से प्रभावित और निरूपित हैं। मुरदास और तुलसीदास के समय से भारतेन्दु-काल तक ब्रज और अवधी की काव्य-परम्परा में यह विचारधारा ही सर्व-प्रधान बनी रही। मुस्लिम संस्कृति के मेल से एक सामान्य विचार-धारा का विकास करने का लक्ष्य इस परम्परा के सम्मुख नहीं रहा। हिन्दू-काव्यों में अरबी-फारसी के शब्द यदि प्रयुक्त हुए तो केवल इसलिए कि वे सर्वसाधारण में प्रचलित हो गये थे। उनके प्रयोग से हिन्दू-काव्यों की विचारवस्तु और सांस्कृतिक मूल्यों पर प्रभाव नहीं पड़ता था।

अतः जब आधुनिक हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) का विकास हुआ तो हिन्दी के समर्थकों ने समय खड़ी बोली साहित्य को हिन्दू-परम्परा में मात्र नहीं माना। खड़ी बोली मुस्लिम शासन के प्रभाव के कारण समस्त मध्यदेश के नगरों में फैल चुकी थी। यद्यपि खड़ी बोली का हिन्दू परम्परा के अन्तर्गत इस बीच जो साहित्य उत्पन्न हुआ उसे नगण्य ही कहना चाहिए, परन्तु जब फोर्ट विलियम के समय से खड़ी बोली में हिन्दी गद्य की रचना होने लगी और उसके पश्चात् काव्य-रचना भी प्रारम्भ हुई तो खड़ी बोली हिन्दी ने अपने ही अरबी-फारसी-प्रभावित साहित्य की परम्परा को अस्वीकृत करके ब्रज, अवधी, राजस्थानी और मैथिली की काव्य-परम्पराओं को अपना प्राचीन विरासत माना और अपने को उन्हीं की उत्तराधिकारिणी घोषित किया। खड़ी बोली हिन्दी का प्राचीन साहित्य न परिमाण में इतना था न इस कौटि का था कि उसकी पूँजी पर आधुनिक हिन्दी गढ़ कर सकती। गंग कवि (अकबर के दरबारी कवि) वा चन्द छन्द वरतन की महिमा, रामप्रसाद 'निरञ्जनी' (अजमेर-नदी) का 'योगवशिष्ट', पण्डित नौनतराम (अठारहवीं सदी) का 'पद्मपुराण' वा जन्मदाद या सुनीलचन्द्रलाल का 'शुक्सागर' आदि अगुणियों पर भिन्ती जानने योग्य खड़ी बोली हिन्दी की रचनाएँ उनके प्राचीन गौरव का आधार नहीं बन सकती थीं। और हिन्दू नाम-प्रदायिकता, दक्षिण (बीजापुर, गोलकुण्डा) और उत्तर भारत (दिल्ली, लखनऊ) में मुस्लिम संस्कृति के प्रभाव ने खड़ी बोली उर्दू का जो साहित्य उत्पन्न हुआ था, उसकी परम्परा को अपनाने के लिए प्रस्तुत न की, क्योंकि खड़ी बोली उर्दू का साहित्य उसकी दृष्टि में इनर भारतीय संस्कृति का द्योतक था। फलतः खड़ी बोली हिन्दी ने संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंशों ने अपना सीधा सम्बन्ध जोड़कर गोरसेनी, मागधी आदि अपभ्रंशों की अन्य भाषाओं के प्राचीन साहित्य को अपना प्राचीन साहित्य घोषित करके अपने को आर्य-हिन्दू परम्परा का उत्तराधिकारी सिद्ध किया। इस प्रकार हिन्दू नाम-प्रदायिकता ने अपना जाति, संगठन और विकास के लिए खड़ी बोली हिन्दी के द्वारा अपना मार्ग प्रदास्त किया, अथवा कहें कि इस पुनरुत्थान और राष्ट्रीय चेतना में हिन्दुओं के लिए खड़ी बोली हिन्दी माध्यम और वाहक बनी। हिन्दी साहित्य के इतिहासकारों में इस तथ्य को मुक्त कण्ठ

से स्वीकार किया है। आधुनिक हिन्दी-साहित्य के यदि सभी अङ्ग-उपांगों का निरीक्षण करें तो उससे निर्विवाद सिद्ध हो जायगा कि हिन्दी-साहित्य में साहित्य, संस्कृति, विचारधारा तथा राष्ट्रीयता आदि जिन शब्दों के आगे 'भारतीय' विशेषण का निर्वाह प्रयोग होता है वह वास्तव में मुसलमानों के योग में विकसित एक समुक्त अखिल-भारतीय संस्कृति अथवा विचारधारा का द्योतन नहीं करती। इन प्रयोगों में 'भारतीय' केवल हिन्दू-आर्य संस्कृति और हिन्दू साम्प्रदायिकता का अर्थवाची है। हिन्दी की दार्शनिक पुस्तकों में आर्य-हिन्दू दर्शन का ही इतिहास रहता है; सभीक्षा-सिद्धान्तों की पुस्तकों में रस, ध्वनि, अलंकार आदि आर्य-हिन्दू काव्य-शास्त्रों का ही विवेचन होता है, और काव्य-ग्रन्थों में रूपक, उपमाएँ और अन्योक्तियाँ पुराणों और संस्कृत से ही ली जाती हैं। इस प्रकार हिन्दी (साहित्यिक खड़ी बोली) के द्वारा जिस सांस्कृतिक मनोभूमि (कल्चरल कॉम्प्लेक्स) की सृष्टि की गयी है और की जा रही है वह प्रधानतः हिन्दू-जीवन-दर्शन, हिन्दू इतिहास और परम्परा से प्रभावित-निरूपित है। यह प्रभाव हिन्दी-साहित्य की शैली, छन्द-चयन, शब्द-योजना, वाक्य-विन्यास, आदि सभी पर स्पष्ट लक्षित है। अतः इसकी कतिपय लेखकों की साम्प्रदायिक अहंकारिता के मत्थे मढ़कर विवेचित नहीं किया जा सकता।

हिन्दी (संस्कृतनिष्ठ साहित्यिक खड़ी बोली) के समानान्तर उर्दू (अरबी-फ़ारसी-निष्ठ साहित्यिक खड़ी बोली) का विकास मुस्लिम संस्कृति के प्रभाव में हुआ। ऐतिहासिक दृष्टि से उर्दू भाषा और साहित्य का विकास हिन्दी की अपेक्षा पहले और अधिक पुष्ट हुआ। सन्त कवियों तक हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति के समन्वय को व्यक्त करने वाली साहित्य की जो सामान्य परम्परा थी वह कालान्तर में दो धाराओं में फूट निकली। हिन्दू परम्परा का उल्लेख हम कर चुके हैं, मुस्लिम परम्परा और संस्कृति ने उर्दू भाषा और साहित्य का विकास किया और उसके माध्यम से उसने अभिव्यक्ति पायी। चौदहवीं शताब्दी में गुजरात और दक्षिण भारत में मुस्लिम राज्य स्थापित हो गये थे। दिल्ली में उस समय फ़ारसी का ही जोर था और वहाँ के शासक सर्वसाधारण की बोली में साहित्य रचना को प्रोत्साहन देकर अपने गौरव को कम नहीं करना चाहते थे। परन्तु दक्षिण भारत की परिस्थिति इससे भिन्न थी। दक्षिण में मुस्लिम शासक उत्तर भारत से गये थे, उनके साथ अहलकारों और व्यापारियों आदि दरबार से सम्बन्धित लोगों का दल भी उत्तर भारत से ही गया था। इतने लोगों की बोल-चाल की भाषा खड़ी बोली थी। परन्तु प्रथानुसार वहाँ भी राजभाषा तो फ़ारसी ही रही, यद्यपि मराठी, कन्नड़, तमिल, तेलुगु आदि भाषा-क्षेत्रों में फैली इन रियासतों में फ़ारसी का प्रयोग सुविधाजनक न था। फ़ारसी की अपेक्षा खड़ी बोली अधिक सरल और सुवोध थी। इसके अतिरिक्त सन्त कवियों ने खड़ी बोली में काव्य-ग्रन्थों भी प्रारम्भ कर दी थी। चौदहवीं शती के गुजरात के हजरत गेमुदराज यन्दानवाड़ का उल्लेख हम कर चुके हैं। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दियों में बीजापुर और सोलवुण्डा के शासकों और अमीरों ने खड़ी बोली का उर्दू के रूप में साहित्यिक संस्कार किया और उर्दू में उच्चकोटि की रचनाएँ कीं। जहाँने ग़ज़नवी और मरसिदे लिखे। इस भाषा को हिन्दी

कहना अनुचित होगा। क्योंकि इसकी भावभूमि मुस्लिम संस्कृति से प्रभावित है और हिन्दू काव्य-परम्परा से भिन्न है। कुछ दिनों में ही उर्दू में इतने उच्चकोटि के गद्य और पद्य-साहित्य की रचना हुई कि उसने दक्षिण में राजभाषा के रूप में फ़ारसी का स्थान ले लिया। इसके पश्चात् जो काव्य रचना हुई उसे खड़ी बोली के अन्तर्गत रचना मलत होगी, उसे उर्दू की रचनाएँ कहना उपयुक्त होगा। औरंगज़ेब ने जब बीजापुर और गोलकुण्डा पर आक्रमण किया तब दिल्ली की मुस्लिम संस्कृति की और गहरी छाप वहाँ पर पड़ी। उर्दू का प्रथम महाकवि बली (१६६८-१७४४) का यही काल है। बली ने दक्षिण भारत, गुजरात और उत्तर भारत में सर्वत्र पर्यटन किया था, अतः उन्होंने जो काव्य-रचना की उसमें उत्तर और दक्षिण भारत की शैलियों को मिलाकर उनका विकास किया। परन्तु उनकी गजलों में फ़ारसी का प्रभाव अधिक निखर कर सामने आया।

दिल्ली के दरबार में फ़ारसी का बोलवाला था। परन्तु फिर भी शाह हातिम (१६९९-१७४४) के समय में ही खड़ी बोली में फ़ारसी प्रभाव को लेकर रचनाएँ शुरू हो गयी थीं। उर्दू की शैली उस समय तक पूर्णतः फ़ारसी से अलग स्वतन्त्र रूप नहीं धारण कर पायी थी, और रेखता (मिश्रण भाषा) का यानव-विन्यास फ़ारसी का अनुकरण करता था। कविता में कभी-कभी एक पद फ़ारसी का यानव रूप उर्दू का होता था। बली ने उर्दू की साहित्यिक शैली को परिभाषित करके सुष्ठु और कलात्मक बना दिया। इसके पश्चात् तो अनेक महान् कवियों ने उर्दू की काव्य-परम्परा को समृद्ध बनाया। मीर, सौदा, बंद, नजीर आदि महान् कवियों ने अठारहवीं सदी में उर्दू काव्य की उन्नति की वह अभूतपूर्व है। इस याम में उर्दू के मूलाकार होने लगे, उस्तादों ने नये कवियों की रचनाओं में इस्लाम देने की परिपाटी चलायी; अठारहवीं सदी के उत्तरार्ध और उन्नीसवीं सदी के पूर्वार्ध में, जब मुगल साम्राज्य दिग्भ्रम-भिन्न हो रहा था, दिल्ली के अतिरिक्त उर्दू के अन्य अनेक केन्द्र सारे देश में स्थापित हो गये। इनमें लखनऊ, पटना, रामपुर, मुजिफाबाद आदि प्रमुख हैं। इस नये क्षेत्र में अब तक गालिव, हाजी, इक़बाल, और जंग मनीहाबादी की रचनाओं में उर्दू काव्य को जो उत्कर्ष मिला, वह अनूतम है।

हिन्दी और उर्दू की भिन्नता केवल शब्दों के संस्कृत या फ़ारसी प्रयोग तक ही सीमित नहीं है। उनके व्याकरण, विगल, दाव्य-विन्यास आदि में भी मौलिक भेद उत्पन्न हो गया है। अधिक विस्तृत उर्दू में क्रियापदों और कारक-चिह्नों के अनिश्चित कभी-कभी प्रत्येक शब्द फ़ारसी और अरबी का होता है; विस्तृत हिन्दी का भी यही हाल है। पन्त और गिराला की अनेक कविताओं में भी यही प्रवृत्ति मिलती है! परन्तु इतने भी अधिक खड़ी बोली के व्याकरण का सुष्ठु पालन ज हिन्दी में किया जाता है न उर्दू में। हिन्दी व्याकरण पर संस्कृत व्याकरण का प्रभाव स्पष्ट लक्षित है और उर्दू व्याकरण पर फ़ारसी और शागी भाषा पर अरबी व्याकरण की गहरी छाप पड़ गयी है। हिन्दी में संस्कृति से जो उत्सर्ग शब्द उधार लिए जाते हैं उनका प्रयोग बहुधा संस्कृत व्याकरण के अनुसार ही किया जाता है। हिन्दी की प्रकृति के अनुकूल प्रत्यय न लगाकर विस्तृत प्रयोग पर जोर दिया

जाने लगा है। कतिपय प्रयोग न हिन्दी व्याकरण के अनुसार होते हैं न संस्कृत व्याकरण के अनुसार, और इससे एक विचित्र अव्यवस्था उत्पन्न हो गयी है। विशेषकर तद्धित वा आवश्यक अनावश्यक सर्वत्र प्रयोग, कृदन्त रूपों की विलक्षणता, विशेषणों के स्थान पर भाववाचक शब्दों को रखकर नये मुहावरे गढ़ने की प्रवृत्ति आदि अनेक व्याकरणगत उच्छृङ्खलनाएँ हिन्दी भाषा के शब्द-विन्यास और वाक्य-विन्यास को अधिकाधिक जटिल बनाती जाती हैं और उसे उर्दू भाषा से दूर खींच रही हैं। इसी प्रकार उर्दू साहित्य और भाषा के निर्माण में यद्यपि हिन्दुओं ने भी पर्याप्त योगदान किया है तो भी उर्दू की भाव-भूमि हिन्दी से सर्वथा भिन्न है। उसकी विचारधारा, दृष्टिकोण, भावधारा मुस्लिम संस्कृति से निरूपित है। उर्दू काव्य में इस्लामी पुराण के उपाख्यानों के दृष्टान्त रहते हैं, उसकी अन्योक्तियाँ, रूपक और उपमाएँ अरबी-फारसी की काव्य-पद्धति से प्रभावित हैं। हिन्दी और उर्दू की शैली में भी मौलिक भेद है जो गद्य और पद्य दोनों में समान रूप से व्यक्त है। विशेषकर उर्दू का पिंगल (अरूज़) फारसी से लिये जाने के कारण हिन्दी के पिंगल से बहुत भिन्न है। मसनवी, कसीदा, रुबाई, गजल—सभी फारसी से लिए गए हैं। फारसी ने ये असनाफे सखुन (कविता के रूप-विधान) अरबी से लिये थे। फलतः उर्दू की उपमाएँ (तशबीहात) और रूपक (इस्तराआत) भी फारसी-अरबी के हैं। इससे उर्दू की कविता को उत्कर्ष अवश्य मिला, परन्तु वह हिन्दी की काव्य-परम्परा से सदैव को अलग हो गयी।

इस विवाद में यह बात महत्त्वपूर्ण नहीं है कि हिन्दी वालों की संस्कृत-प्रियता अथवा उर्दू वालों की अरबी-फारसी-प्रियता उचित अथवा अनुचित है; या यह कि हिन्दी के छन्दोनियम (पिंगल) अच्छे हैं अथवा उर्दू वहरों के, न यह महत्त्वपूर्ण है कि दोनों में से कौनसी भाषा अधिक सरल अथवा कठिन है। इन कसौटियों पर दो भाषाओं की तुलना करना कम-से-कम इस विवाद में समीचीन नहीं है; न इस सम्बन्ध में दास्रीय विधि से कोई निर्णय करके हिन्दी अथवा उर्दू के दावे को अस्वीकृत किया जा सकता है। सर्वप्रथम यह स्वीकार करने की आवश्यकता है कि हिन्दी और उर्दू दो भिन्न भाषाएँ हैं। उत्तरोत्तर हिन्दी उत्तर भारत और मध्य भारत के हिन्दुओं की भाषा बनती जाती है और उर्दू मुसलमानों की। यह एक ऐतिहासिक सत्य है, इस सत्य की प्रियता-अप्रियता उसके अस्तित्व को नकारने का औचित्य नहीं प्रदान करती। इसके अतिरिक्त यह कहना कि राष्ट्रीय भावना ज्यों-ज्यों व्यापक होती जायगी त्यों-त्यों हिन्दी-उर्दू का भेद कम होता जायगा, केवल भ्रान्त धारणा है। यथार्थ सत्य तो यह है कि ज्यों-ज्यों राष्ट्रीय भावना व्यापक होती गयी है, दोनों भाषाओं के पृथक् विकास की गति भी उन्नी ही तीव्र होनी गयी है। परन्तु यह कोई ऐसी रहस्यमय घटना नहीं है जिसका विवेचन न किया जा सके। इस पृथक् विकास को प्रतिस्पर्धा, साम्प्रदायिकता और संकीर्ण जातीयता की भावना ने गेरग दी है, केवल ऐसी बात भी नहीं है, क्योंकि यह अनुभव सिद्ध उदाहरण है कि हिन्दी और उर्दू के प्रगतिवादी साहित्यकारों की भाषा से भी उलना ही भेद है, जितना श्री सम्भू

परानन्द और मौलवी अब्दुलहक की भाषा में, यद्यपि हिन्दी-उर्दू के प्रगतिवादी साहित्यकार एक ही संघ में परस्पर मिलते रहे हैं और एक दूसरे की रचनाएँ सुनते-सुनाते रहे हैं। बिलक्षण बात यह है कि उनमें कभी साम्प्रदायिकता, प्रतिस्पर्धा और मंकुचित मनोवृत्ति का लेश भी नहीं रहा और वे सच्चे दिल से 'हिन्दुस्तानी' के समर्थक रहे हैं। परन्तु न जोश मलीहावादी की कविता हिन्दुस्तानी की कविता बन पायी और न पन्त की युगवाणी या ग्राम्या की कविता हिन्दुस्तानी की। अतः जब महात्मा गांधी अथवा दूसरे विचारक इस भेद का सारा दायित्व लेखकों की कुप्रवृत्ति या दुर्भविता के मत्थे मढ़ देते हैं तब सहज ही आश्चर्य होता है कि ये विचारक इतने विनयशील क्यों हैं! जिस राष्ट्रीय आन्दोलन ने समस्त भारत के कण-कण में जाग्रति भर दी है, उससे लेखक क्यों नहीं अनुप्राणित हुए और वे इतने जड़-बुद्धि क्यों हैं कि एकता के मूल-मन्त्र का पहला पाठ भी नहीं सीख पाये? क्या हमारे महाप्राण नेताओं की मेधा इतनी अशक्त है कि वह इन मट्टी भर लेखकों का विचार नहीं पलट सकती और वे 'एक राष्ट्रभाषा', 'हिन्दुस्तानी', 'हिन्दू-मुस्लिम एकता' आदि के श्रुति-मधुर नारों के लिए बधिर बनकर हिन्दी और उर्दू को पृथक्-पृथक् मार्गों पर खींचे लिये जा रहे हैं? अतः या तो हिन्दी और उर्दू के समस्त महान् साहित्यकार निम्न कोटि के सम्प्रदायी, संकीर्ण मनोवृत्ति के षड्यन्त्रकारी और भारतीय एकता के द्रोही रहे हैं और ऐसी दवा में हमारे राष्ट्रीय नेताओं की साहित्यकारों के प्रति प्रच्छन्न रूप से तिरस्कारभरी विनयशीलता उचित है, अथवा स्वयं हमारे नेताओं की चिन्ता में दोष है और वे इतिहास का अपने मनोनुकूल अध्ययन करते हैं। एसा नृतिपूर्ण अध्ययन प्रगतिवादियों का भी था, परन्तु चूँकि वे कोरे प्रचारक न होकर साहित्य-गण्टा भी थे अतः व्यवहार में वे इतिहास की प्रेरक वास्तव्यों की उपेक्षा न कर सके और अपने पूर्व-चिन्तन गिणियों के आश्रय ही हिन्दी और उर्दू की वजहों का नया सौन्दर्य-दृष्टि आर नयी विचार-धरन के अन्तर्गत अलग-अलग ही परिभाजन करते रहे। उन्होंने अपनी कला और उत्कृष्ट भाव-विचार की अभिव्यक्ति को प्रचार के अधीन करके बाल्योचित सरलता का बाना नहीं पहनाया और शैली में 'जनता की भाषा' या 'बोलचाल की भाषा' के नारों के प्रभाव में पटक-रुसे प्रयोग नहीं किये जिन्में हिन्दी अथवा उर्दू के काव्य या साहित्य का चरम उत्कर्ष हरिश्चन्द्र के 'चुपते चौपदों' या लज्जि के 'बंजारा नामा' तक ही सीमित रह जाता और इन्का बी 'रानी केतकी की कहानी' ही हमारे गद्य का श्रावण बन जाती। प्रगतिवादी लेखकों ने प्रेमचन्द, प्रसाद, पन्त, निराला या भीर, शक्ति, इकबाल, जोश की विरासत की रक्षा और उसका विकास करना अधिक अनिवार्य और साहित्य के लिए गौरवपूर्ण सम्भा, न कि कृत्रिम रूप से हिन्दी और उर्दू को मिला करके एक धरना। और यह उन्होंने एक दूसरे की सद्भावना के बनावरण में किया। अतः इस पिवाद में कटुता आधी है उसके लिए लेखकों से अधिक रासनोत्तम और प्रचारक जिम्मेदार हैं जिसके कारण एक राष्ट्रभाषा की लोच में उर्दू बात हिन्दी के अस्तित्व को नकारते हैं, हिन्दी वाले उर्दू के अस्तित्व को और महात्मा गांधी योंनी को,

और उनके ऐतिहासिक विकास का तिर्रकार करके एक नयी ही भाषा 'हिन्दुस्तानी' गढ़ने की धमकी देते हैं।

इसके अतिरिक्त इस विवाद में एक भाषा के अस्तित्व और दूसरी के अनस्तित्व का निर्णय करने के लिए अपने अनुकूल आँकड़े जोड़कर जनसंख्या-बल दिखाना और भी हीन मनोवृत्ति का सूचक है। वास्तविक सत्य यह है कि खड़ी बोली, जिसकी जमीन पर हिन्दी और उर्दू के पौधे फूटे हैं, केवल उत्तरी दोआब के ५३ लाख जनों की ही मातृभाषा है। १४ करोड़ की मातृभाषा है, यह दावा भाषा-शास्त्र सम्मत नहीं है। परन्तु यह सत्य है कि देश के २५ करोड़ व्यक्ति इस बोली को समझ लेते हैं और अन्तरप्रान्तीय व्यवहार में इसका प्रयोग करते हैं, यद्यपि प्रत्येक प्रान्त अथवा भाषा-क्षेत्र में अन्तरप्रान्तीय व्यवहार की इस भाषा का एक सामान्य रूप ही प्रचलित नहीं है, उसके अनेक स्थानीय रूपान्तर हो गये हैं। फिर भी मोटे तौर पर इतना कहा जा सकता है कि पश्चिमोत्तर भारत, सीमाप्रान्त, काश्मीर, सिन्ध, बलोचिस्तान और पंजाब में खड़ी बोली का उर्दू रूप अधिक प्रचलित है—हिन्दू और मुसलमान सभी में—और संयुक्त प्रान्त (कतिपय नगरों को छोड़ कर) राजस्थान, विहार, बंगाल, गुजरात, महाराष्ट्र, मध्य भारत तथा दक्षिण भारत में खड़ी बोली का हिन्दी रूप अधिक प्रचलित है। ऐसी स्थिति में अङ्क गणना में इन निरीह २५ करोड़ जनों की बड़ी छीछालेदार होनी है। हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी वाले तीनों उन्हें अपने-अपने कोष्ठों में भर देते हैं। इस विलण्डावाद का अन्त करके हमें वस्तुस्थिति को देखना चाहिए, अर्थात् यह कि पश्चिमोत्तर भारत और मध्य और दक्षिण भारत की अन्तर-प्रान्तीय व्यवहार की भाषा एक ही नहीं है। पश्चिमोत्तर भारत में उर्दू और मध्य और दक्षिण भारत में हिन्दी का अधिक प्रचलन है।

इस सम्बन्ध में एक कुतर्क और प्रचलित है, वह यह कि मद्रास या बंगाल के मुसलमान भी शुद्ध ब्रिज या बंगाली भाषाएँ ही बोलते हैं, उनकी मातृभाषा उर्दू नहीं है। परन्तु फिर वहाँ के हिन्दुओं की मातृभाषा भी तो हिन्दी नहीं है। अतः हिन्दी अथवा उर्दू उनके लिए एक द्वितीय भाषा ही हो सकती है। ऐसी स्थिति में अपने धर्म और अपनी संस्कृति का परिचय पाने के लिए यदि बङ्गाल या मद्रास के मुसलमान हिन्दी के स्थान पर उर्दू सीखना चाहें तो इसमें आपत्तिजनक क्या है? इनो प्रकार पाश्चिमात्तर प्रान्तों के हिन्दू यदि अपनी मातृभाषा पश्ची, पंजाबी, सिन्धी, काश्मीरी या बलूची आदि के साथ-साथ द्वितीय भाषा के रूप में हिन्दी भी सीखना चाहें तो उस पर आपत्ति क्या कर को जा सकती है?

हमने ऊपर कहा कि राष्ट्रीय जायति के साथ-साथ हिन्दी और उर्दू भाषाओं और भी बढ़ता गया और यह कि हमें कुछ भी रहस्यमय नहीं है। न इस बात पर शक्य होनी आवश्यकता है। कारण, उस भेद के बढ़ने में साहित्य की दृष्टि में केवल इतना ही तादाय है कि दोनों भाषाओं ने अपनी-अपनी प्रकृति के अनुकूल पर्याप्त विकास किया और अद्यपि न केवल दो भिन्न भाषाएँ ही हैं बल्कि उनका साहित्य-भण्डार भी इतना

समृद्ध और उन्नत हो गया है कि वे स्वतन्त्र भारत में राष्ट्रभाषा का दायित्व भी उठा सकती है। राष्ट्रीय जाग्रति के बिना, इन दोनों भाषाओं का ऐसा अपूर्व विकास असम्भव होता, इस बात के लिए अधिक विस्तार में जाने की आवश्यकता नहीं है। हिन्दी और उर्दू के स्वतन्त्र विकास में केवल ऐसे ही लोग विश्वन्ध हैं जो अपने प्रगतिहासिक दृष्टिकोण और इस बहुमूल धारणा के कारण कि हिन्दू-मुस्लिम एकता अथवा समस्त भारत की अखण्डता के लिए एक ही राष्ट्रभाषा का हीना अनिवार्य है, भारत की विशिष्ट वस्तु-स्थिति को समझ नहीं पाते। वे इस बात को समझ नहीं पाते कि राष्ट्रीय चेतना के परिणामस्वरूप ही देश के विभिन्न भागों में जातीय चेतना उत्पन्न हो रही है, साथ ही इन जातियों में जो इस्लाम के अनुयायी हैं, वे चाहे नृशास्त्र की दृष्टि से आर्य ही हों और हिन्दू ही धर्म परिवर्तन करके चाहे मुसलमान बन गये हों, परन्तु वे हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिए राष्ट्र-विधान को स्वीकार नहीं करते और अब साम्प्रदायिक दृष्टिकोण को अपना लेते हैं। वे अपनी संस्कृति, रस-रिवाज, सामाजिक-विधान और धर्म-विधान को अपने-अपने रखने के लिए और भी सतक हो गये हैं। वस्तुतः हमारे देश के ऐतिहासिक विकास-क्रम की ही यह विशिष्टता है कि राष्ट्रीय चेतना ने हिन्दू और मुस्लिम साम्प्रदायिकता का रूप ग्रहण किया है। जिन सामाजिक-योग-सूत्रों ने इस द्वैत को स्थायित्व प्रदान किया उसमें भिन्न सांस्कृतिक, धार्मिक, सामाजिक दृष्टिकोणों के अतिरिक्त अंग्रेजी शासन की दुर्गी नीति का भी हाथ है, परन्तु राष्ट्रीय जागरण ने इस संद-चैतन्य को और भी सिखारा है यह एक ऐसा सत्य है जिसकी ग्रवहेलना नहीं की जा सकती। इसमें औचित्य-अतौचित्य के नैतिक-मानदण्डों का प्रयोग अन्वेषण है। यह एक परिस्थितिजन्य सत्य है और कितने भी प्रचार से इसको बदल देना, पान-सान शी धर्मों के ऐतिहासिक जीवन की स्मृतियों तक वा उत्सूलन करने की असम्भव चेष्टा करना है।

अतः राष्ट्रभाषा के विचार में पड़ने वाले विचारों को सर्वप्रथम उन दो बहुमूल धारणाओं को अपने मन में निराल देना चाहिए जिनके कारण यह प्रश्न एक न सुलभने वाली मूर्त बन गया है। पहली धारणा यह कि समस्त भारत के लिए केवल एक ही राष्ट्रभाषा होनी चाहिए क्योंकि तभी राष्ट्रीय एकता अथवा हिन्दू-मुस्लिम एकता स्थापित की जा सकती है। राष्ट्रीय एकता और एक राष्ट्रभाषा, एक ही पि आदि में कोई अन्योन्याश्रय सम्बन्ध नहीं है और फिर हमें अपने देश की विशिष्ट परिस्थितियों के अनुसार ही निकालने के लिए किसी पूर्व-निश्चित धारणा को अपना जड़ संस्कार नहीं बना लेना चाहिए। दूसरी धारणा जिसको हम निरूल करना है वह यह है कि हिन्दी और उर्दू दो प्रतिद्वन्द्वी भाषाएँ हैं अतः हिन्दी और उर्दू के अलग-अलग बाधे और बुद्ध लोगों द्वारा 'हिन्दुस्तानी' का समर्थन। इस प्रतिद्वन्द्विता का अन्त करके के लिए राष्ट्रभाषा-पन के लिए हिन्दी और उर्दू को प्रतिद्वन्द्वी मानने का अर्थ है कि अन्त में उनमें जिसको विजय होगी वही राष्ट्रभाषा हो सकेगी। दूसरी को अपनी पराजय स्वीकार करके जोड़े दटना पड़ेगा। यह धारणा अत्यन्त संकीर्ण और अतथ्य है। हिन्दी और उर्दू को प्रतिद्वन्द्वी बहने

का अर्थ है कि भारत में हिन्दू और मुस्लिम सस्कृतियाँ प्रतिद्वन्द्वी हैं, अर्थात् उनके सामने प्रश्न है कि स्वतन्त्र भारत में हिन्दू राज्य करेंगे अथवा मुसलमान राज्य करेंगे। जो लोग हिन्दी अथवा उर्दू के पृथक् भाषा अस्तित्व से ही इन्कार करने हैं वे लोग कण्ठमुल्ला हिन्दू-सभावादियों अथवा मुस्लिम लीगियों के समान हैं जो हिन्दुस्तान को हिन्दुओं अथवा मुसलमानों का ही देश बताते हैं। अतः प्रतिद्वन्द्विता की धारणा को हमें समूल नष्ट करना पड़ेगा, क्योंकि हिन्दी अथवा उर्दू प्रतिद्वन्द्वी भाषाएँ नहीं हैं बल्कि हमारे देश के ऐतिहासिक विकास-क्रम के अनुसार यह दोनों भाषाएँ एक साथ ही राष्ट्रभाषा होने की अधिकारी हैं, जिस प्रकार स्वतन्त्र भारत पर हिन्दू और मुसलमान दोनों ही साथ-साथ राज्य करने के अधिकारी हैं, चाहे स्वतन्त्र भारत 'अखण्ड भारत' हो अथवा हिन्दुस्तान और पाकिस्तान में बँटा हो। अतः यदि हम इन दो बढ्ढमूल धारणाओं को त्याग दें तो 'हिन्दुस्तानी' गढ़ने की आवश्यकता न रहेगी और राष्ट्रभाषा की समस्या का समाधान अत्यन्त सरल हो जायगा।

यहाँ पर एक बात का स्पष्टीकरण कर देना अप्रासंगिक न होगा। इस देश में 'पाकिस्तान' और 'अखण्ड हिन्दुस्तान' का विवाद छिड़ा हुआ है। हमने अपने विवेचन में अखण्ड अथवा विभाजित भारत को लक्ष्य में रखकर कोई समाधान निकालने की चेष्टा नहीं की, क्योंकि हमारी दृष्टि में अखण्ड हिन्दुस्तान हो अथवा पाकिस्तान और हिन्दुस्तान अलग-अलग हों, दोनों दशाओं में राष्ट्रभाषा के प्रश्न का वही समाधान हो सकता है जिस पर हम अभी विचार करेंगे। किसी राजनीतिक-आर्थिक विभाजन से सांस्कृतिक प्रश्नों के समाधानों में कोई मौलिक परिवर्तन नहीं आयेगा, अधिक-से-अधिक मात्रा भेद ही हो सकेगा। क्योंकि हम जनवाद के उन सिद्धान्तों के आधार पर इस प्रश्न का समाधान करना चाहते हैं जिनका आधार अखण्ड हिन्दुस्तान अथवा विभाजित हिन्दुस्तान की केन्द्रीय सरकारों को भी लेना पड़ेगा। अभी तक जिन विचारकों ने इस प्रश्न पर सोचा है उन्होंने जनवाद के सिद्धान्तों के आधार उगाकर राष्ट्रभाषा की समस्या का हल निकालने की चेष्टा नहीं की। वे सोचते हैं कि राष्ट्रभाषा की समस्या का हल निकालने की बात पर भी नहीं सोचा कि यदि भारत का विभाजन दो अथवा दससे अधिक भागों में होना ही पड़ा तो उनका एक राष्ट्रभाषा का स्वप्न-लोक पल मात्र में ढह जायगा। बहुमत के जोर पर आज हम हिन्दी को राष्ट्रभाषा मतवा भी लें तो कल यदि मुसलमानों ने अपना पाकिस्तान बना लिया तो वे हिन्दी को राष्ट्रभाषा क्यों स्वीकार करने लगे? और फिर पाकिस्तान और हिन्दुस्तान में यही विवाद दूसरा रूप लेकर उठ खड़ा हुआ तो उसका अन्त कहाँ होगा? पाकिस्तान के हिन्दू हिन्दी के लिए और हिन्दुस्तान के मुसलमान उर्दू के लिए फिर भी अपना सिर फोड़ने रहेंगे। अतः अब तक यह विवाद जिस अग्रगण्य के साथ निम्नस्तर पर चलता रहा है, उसमें निकाल कर इसका जनवादी आधार देने की आवश्यकता है, कोई ऐसा समाधान ढूँढ़ने की जद्वरत है जिसके कारण इस समस्या का अग्रेक्षानुल स्थायी फसला हो जाय और राजनीतिक परिवर्तनों से राष्ट्रभाषा का भाग्य न बदलता रहे।

अतः उपरोक्त विवेचन से यदि पाठक अपने को उन दो वद्धमूल धारणाओं से मुक्त करने में समर्थ हो गये हें जिनके कारण राष्ट्रभाषा के प्रश्न पर प्रगति अवरुद्ध है तो ये सहज ही इस निष्कर्ष पर पहुँच जायेंगे कि हिन्दी और उर्दू वालों को यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि ये दोनों अलग-अलग स्वतन्त्र भाषाएँ हैं और चूँकि वे प्रतिद्वन्दी नहीं हैं अतः दोनों में परस्पर विरोध का कोई प्रश्न नहीं उठाना चाहिए। ये दोनों पृथक् भाषाएँ खड़ी बोली की जमीन पर संस्कृत और फ़ारसी के खाद-बीज से उत्पन्न दो पौधों के समान हैं जो भिन्न संस्कृतियों-हिन्दू और मुस्लिम से प्रभावित हैं। इन दोनों भाषाओं को एक साथ रहना है, क्योंकि जनवाद का सिद्धान्त सांस्कृतिक साम्राज्यवाद का उतना ही विरोधी है जितना आर्थिक-राजनीतिक साम्राज्यवाद का। इन दोनों को अपनी-अपनी संस्कृति की अभिवृद्धि का माध्यम बने रहना है और यह किसी महत्वाकांक्षा के वशी-भूत होकर नहीं बल्कि उस अधिकार और दायित्व के कारण जो ऐतिहासिक विकास-क्रम और सामाजिक योग-सूत्र ने उन्हें सौंपा है।

इस जनवादी उदार दृष्टि को प्राप्त करने पर राष्ट्रभाषा के प्रश्न का समाधान स्वतः स्पष्ट हो जाता है। अर्थात् हिन्दी और उर्दू दोनों को समान रूप से राष्ट्रभाषा स्वीकार किया जाय। कम-से-कम पश्चिमोत्तर और मध्यदेश के लिए तो हिन्दी और उर्दू दोनों को राष्ट्रभाषा घोषित करना न केवल राष्ट्रीय काँग्रेस और मुस्लिम लीग का कर्तव्य है, वरन् हिन्दी साहित्य सम्मेलन और अजुमत तरक्की-ए-उर्दू का भी। दक्षिण भारत (द्राविड़ी भाषा-क्षेत्र) और बंगाल का मन बान करके इन दो राष्ट्रभाषाओं को सार्व-देशिक प्रतिष्ठा प्रदान की जा सकती है। जबरन किनी पर राष्ट्रभाषा लादने का हमें अधिकार नहीं है, विशेषकर द्राविड़ो प्रान्तों पर, क्योंकि उनको भाषाएँ आर्य-हिन्द परिवार की भाषाएँ नहीं हैं और नम्ब्र है कि वे अपनी ही किसी भाषा को अपने प्रान्तों की राष्ट्र-भाषा बनाना चाहें।

परन्तु हिन्दी और उर्दू दोनों राष्ट्रभाषाएँ स्वीकार की जायें, इस प्रस्ताव के तत्पश्चात् गन्तव्य को समझ लेना आवश्यक है। महात्मा गान्धी और कान्ग्रेस की नीति यह है कि हिन्दुस्तानी राष्ट्रभाषाओं, अर्थात् न हिन्दी, न उर्दू दक्षिण, उनका सम्मिलित रूप हिन्दु-स्तानी। उसके अनुसार यह भाषा अभी बनने के माने में है और उसे नये सिरे से गढ़ने के प्रयत्न में अजीब कुधड़ चोट्टाएँ की जा रही हैं जैसे टिकट का अनुवाद 'घरघूम' आदि। परन्तु एक बात जिस पर अब हिन्दुस्तानी वाले विरोध जौर देने लगे हैं वह यह है कि प्रत्येक काँग्रेस और राष्ट्रभाषा-प्रचारकार्यकर्ता को हिन्दी और उर्दू, दोनों निषिद्ध सीखनी चाहियें। यह आम खाने से इनकार करके पैड़ गिनने पर जौर देने की प्रवृत्ति है, अर्थात् महात्माजी का विचार है कि दोनों निषिद्ध को जानने मात्र से एकतोयरी सम्मिलित भाषा बन जायगी। दोनों निषिद्ध सीखिए पर दोनों भाषाएँ मत सीखिए, गान्धी ऐसा करने से एक निजिस्म भरित हो जायेंगे जिससे एक नई भाषा उत्पन्न हो जायगी। हम ऐसे काल्प-निक समाधानों की व्यर्थता का विवेचन कर चुके हैं और पुनः यह कहने की आवश्यकता

नहीं है कि हिन्दुस्तानी (खड़ी बोली) की साहित्यिक प्रतिष्ठा हिन्दी तथा उर्दू के ही रूप में हो सकती है, किसी तीसरे रूप में नहीं। अतः यह बताने की भी जरूरत नहीं है कि भाषाओं से लिपियों को अलग करके उनको मोखने पर जोर देना भी राष्ट्रभाषा के प्रश्न को टालने की चेष्टा करना है। सम्भव है कि गान्धी जी और हिन्दुस्तानी वाले इतना तो जानते ही हैं कि वर्तमान शिक्षण-व्यवस्था के अन्तर्गत भी द्वितीय भाषा के रूप में प्रत्येक विद्यार्थी को हिन्दी अथवा उर्दू के साथ-साथ उर्दू अथवा हिन्दी की प्रारम्भिक पुस्तकें पढ़नी पड़ती हैं जिसके कारण दोनों लिपियों का ज्ञान तो उन्हें हो ही जाता है। परन्तु फिर भी भाषा-भेद तो बना ही है। अतः दोनों लिपियों का ज्ञान पर्याप्त नहीं है। हिन्दी और उर्दू दोनों को राष्ट्रभाषाएँ मानने का अभिप्राय केवल यही नहीं हो सकता कि दोनों लिपियों का समान रूप से प्रयोग तो हो, परन्तु भाषा एक ही हो। यह तो एक व्यक्ति को एक साथ ही कुरता-धोनी और पाजामा-शेरवानी पहना कर प्रदर्शित करने के समान होगा। गांधी जी यह जानते हैं कि ऐसा करना असम्भव है और वे पश्चिमोत्तर और मध्यदेश की हिन्दुस्तानी के शैली-भेद को अभी अनिवार्य भी समझते हैं। परन्तु वे अपने चिन्तन के विरोधाभास को दूर करने का प्रयत्न न करके अविराम अँधेरे में टटोलते रहना ही पसन्द करते हैं।

इस नीति का एक ही परिणाम हो सकता है, वह यह कि राजकीय कार्यों में आज जो स्थिति पश्चिमोत्तर प्रान्तों और मध्यदेश में हिन्दी की है, वही स्थिति मध्यदेश में उर्दू की हो जाय। अदालत में उर्दू के साथ ही हिन्दी का प्रयोग भी स्वीकार कर लिया गया है, परन्तु दोनों लिपियों में जिस भाषा का प्रयोग होता है, वह क्लिष्ट उर्दू भाषा है। अदालती सम्मन एक और उर्दू में छपे होते हैं, दूसरी और हिन्दी में। उर्दू लिपि वाले भाग की भाषा तो उर्दू होती ही है हिन्दी वाले भाग की भाषा भी उर्दू ही होती है क्योंकि समस्त पारिभाषिक शब्द अरबी-फारसी के होते हैं। दोनों लिपियों में हिन्दुस्तानी को राष्ट्रभाषा स्वीकार कर लेने से और पश्चिमोत्तर और मध्यदेश में उसके शैली-भेद को भी स्वीकार कर लेने से केवल इतना फरक पड़ेगा कि पश्चिमोत्तर प्रान्तों में राजकीय कार्य उर्दू भाषा में होगा, यद्यपि हिन्दी लिपि का भी समान रूप से ही प्रयोग होगा और मध्यदेश में राजकीय कार्य हिन्दी भाषा में होगा यद्यपि उर्दू लिपि का भी प्रयोग किया जायगा। यह स्थिति वर्तमान स्थिति से मूलतः भिन्न न होगी, केवल हिन्दी की स्थिति कुछ सुधर जायगी। फलतः पश्चिमोत्तर प्रान्तों में हिन्दी लिपि में लिखी हिन्दी, हिन्दी न होगी और मध्यदेश को उर्दू, उर्दू न होगी। इस वैषम्य को इन दोनों भूखण्डों की हिन्दू अथवा मुस्लिम जनता कौन स्वीकार कर लेगी, वह संशय में नहीं आता। अतः दोनों भाषाओं को समान रूप से राष्ट्रभाषा स्वीकार करने का यह अर्थ होगा कि हिन्दुस्तानी के प्रपञ्च को सर्वत्र के लिए दफना दिया जायगा और राजकीय कार्यों में पश्चिमोत्तर प्रान्तों अथवा मध्यदेश या दक्षिण भारत में दोनों लिपियों में जो भाषा लिखी जायगी वह साहित्यिक हिन्दी और साहित्यिक उर्दू के आदर्श को स्वीकार

करेगी। उर्दू और हिन्दी के पारिभाषिक शब्द एक किये जा सकते हैं, परन्तु जब तक वे प्रचलित नहीं हो जाते और विद्वान उनका निर्णय नहीं कर देते तब तक दोनों भाषाओं के अपने-अपने पारिभाषिक शब्दों का ही प्रयोग होना चाहिए।

इस प्रकार से हिन्दी और उर्दू दोनों को समान रूप से राष्ट्रभाषा सीखने का तात्पर्य यह होगा कि मुस्लिम-प्रधान प्रान्तों में राजकीय कार्यों में उर्दू भाषा का प्रयोग होगा, परन्तु वहाँ के अल्पसंख्यक हिन्दुओं को हिन्दी-भाषा (केवल लिपि ही नहीं) का प्रयोग करने का समान अधिकार होगा। इसी प्रकार मध्यदेश (हिन्दू-प्रधान प्रान्तों) में राजकीय कार्यों में हिन्दी भाषा का प्रयोग होगा, परन्तु मुसलमानों को उर्दू भाषा (केवल लिपि ही नहीं) का प्रयोग करने का समान अधिकार होगा। अतः प्रत्येक व्यक्ति के लिए यह अनिवार्य न होगा कि वह दोनों भाषाएँ और दोनों लिपियाँ सीखे ही। सरकारी कर्मचारियों के लिए ही ऐसी विशेष योग्यता आवश्यक होगी, क्योंकि सारा सरकारी कार्य दोनों भाषाओं में होगा और सरकारी विज्ञप्तिवा आदि दोनों भाषाओं और दोनों लिपियों में निकलेंगी। सर्वसाधारण जिस राष्ट्रभाषा को जानते हैं, उसका ही प्रयोग करेंगे।

जहाँ तक शिक्षा का सम्बन्ध है, यह प्रश्न विचारणीय है कि प्रारम्भ में विभिन्न भाषा क्षेत्रों में उच्चशिक्षा का माध्यम क्या होगा, क्योंकि अभी तक सभी प्रान्तिक भाषाओं का उच्चशिक्षण नहीं हो पाया है। अतः सर्वमान्य है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी मातृभाषा प्राथमिक से लेकर उच्चतम तक, अपनी मातृभाषा में प्राप्त करने का अधिकार है। ऐसी दशा में अनुत्तम तथा भाषागत प्रान्तों में गुणात्मकता करने की आवश्यकता होगी, और भाषा-क्षेत्रों का निर्णय जरूरी होगा। इस आधार पर हिन्दी प्रान्तों का भी गुणात्मकता करना होगा, क्योंकि इन क्षेत्रों में लगभग २० भाषाएँ और बड़ी बोलियाँ बोलनी जानी हैं। साहित्यिक हिन्दी सर्वत्र मातृभाषा के रूप में नहीं बोली जाती। उदाहरण के लिए इस सिद्धान्त के अनुसार यदि मैथिली जनपद का भाषा-क्षेत्र निर्णीत कर दिया गया तो वहाँ की प्राथमिक और उच्च शिक्षा का माध्यम मैथिली होगी जो हिन्दू और मुसलमानों दोनों को समान रूप में सीखनी होगी, क्योंकि नगरों में नरार भारत से जाकर बसे कुछ परिवारों को छोड़कर, जिनकी मातृभाषा उर्दू (खड़ी बोली) है, वहाँ के आम मुसलमानों की मातृभाषा भी मैथिली ही है। राष्ट्रभाषाएँ अनिवार्य द्वितीय भाषा के रूप में उच्च शिक्षाओं में सिखायी जायेंगी। वहाँ हिन्दी और उर्दू से विकल्प होगा, विद्यार्थी जिस राष्ट्रभाषा को चाहेगा, चुन लेंगा। यही नियम गुजराती, मराठी, सिन्धी, पंजाबी, पन्ती, काश्मीरी आदि अ-हिन्दी और अ-उर्दू भाषा-क्षेत्रों पर भी लागू होगा। इस प्रकार सारे देश में प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इच्छा के अनुसार हिन्दी अथवा उर्दू में ही अपनी राष्ट्रभाषा चुनने का अवसर मिल जायगा। इससे न हिन्दुओं को असुविधा होगी, न मुसलमानों को। सीमाप्रान्त के हिन्दू अथवा मद्रास के मुसलमान को हिन्दी अथवा उर्दू सीखकर अपनी सांस्कृतिक परम्पराओं तक पहुँचना सुलभ और सुलभ होगा। अहिन्दी-अउर्दू प्रान्तों के निवासियों के लिए तो दो लिपियों का सीखना इससे अनिवार्य हो ही जायगा। गुजराती

अपनी गुजराती लिपि सीखेंगे, साथ ही उन्हें हिन्दी तथा उर्दू में से एक लिपि सीखनी होगी। वर्तमान हिन्दी-उर्दू प्रान्तों में दोनों लिपियों का सीखना अनिवार्य किया जा सकता है, परन्तु अभी यह प्रश्न विचारणीय है। उत्तरी दोआब (प्रन्तवेद) में तो कम-से-कम हिन्दी और उर्दू दोनों भाषाओं और लिपियों का जानना अनिवार्य किया ही जा सकता है, क्योंकि वहाँ की मातृभाषा खड़ी बोली है जिससे ये दोनों भाषाएँ निकली हैं। परन्तु ये सब ऐसे प्रश्न हैं जिन पर अभी अन्तिम रूप से कोई सुझाव नहीं दिया जा सकता। परन्तु जिन जन-पदों की भाषा में अभी उच्च कोटि का साहित्य नहीं है, वहाँ पर मातृभाषा में उच्च शिक्षा देने में कठिनाई पड़ सकती है। ऐसी स्थिति में राज्य की ओर से उन भाषाओं को विकास के लिए प्रोत्साहन देना अपेक्षित होगा, तथा प्रारम्भ में उच्च शिक्षा का माध्यम राष्ट्र-भाषाओं को बनाना होगा। उच्च शिक्षा में हमें एक विदेशी भाषा का जानना भी अनिवार्य करना पड़ेगा। कदाचित् इस आवश्यकता को सभी महसूस करते हैं।

हिन्दी और उर्दू दोनों को समान रूप से राष्ट्रभाषाएँ मान लेने से केवल विशिष्ट-शिक्षा (विज्ञान, चिकित्सा, इंजीनियरिंग आदि) के मार्ग में कठिनाइयाँ उत्पन्न होने की सम्भावना रह जायगी, क्योंकि पारिभाषिक शब्द संस्कृत में लिए जायें अथवा अरबी-फारसी से, इस पर विवाद उठेगा। परन्तु दोनों को समान रूप से राष्ट्रभाषा स्वीकार कर लेने के उपरान्त जो सद्भावना का वातावरण उत्पन्न होगा उसमें विद्वानों को इस प्रश्न पर विचार करने की पर्याप्त सुविधा होगी कि पारिभाषिक शब्द अलग-अलग हों अथवा उनका अन्तर्राष्ट्रीय स्वरूप ही स्वीकार कर लिया जाय और उनकी व्याख्या हिन्दी और उर्दू भाषाओं में अलग-अलग की जाय, आदि।

इस प्रकार हिन्दी, उर्दू और हिन्दुस्तानी के विवाद का अध्ययन करके हम इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि हिन्दी और उर्दू दोनों को ही समान रूप से राष्ट्रभाषाएँ स्वीकार करना चाहिए। भारत जैसे महाप्रदेश के लिए दो राष्ट्रभाषाओं का होना अनभीष्ट नहीं समझना चाहिए, क्योंकि इस प्रश्न का और कोई दूसरा समाधान नहीं हो सकता।

परिशिष्ट

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes that proper record-keeping is essential for transparency and accountability, particularly in the context of public administration and financial management. The text highlights that records should be kept in a secure, accessible, and organized manner to facilitate audits and ensure compliance with relevant laws and regulations.

2. The second part of the document outlines the various methods and tools used for record-keeping. It mentions traditional paper-based systems as well as modern digital solutions, such as cloud storage and database management systems. The text notes that digital systems offer advantages in terms of efficiency, security, and ease of access, but also require careful implementation to protect sensitive information and ensure data integrity.

3. The third part of the document addresses the challenges associated with record-keeping, particularly in large organizations or government agencies. It discusses issues such as data redundancy, inconsistent formats, and the difficulty of integrating information from different departments or systems. The text suggests that standardized procedures and the use of interoperable systems can help overcome these challenges and improve the overall quality of record-keeping.

4. The fourth part of the document focuses on the legal and ethical aspects of record-keeping. It discusses the requirements for data protection, privacy, and the retention of records. The text emphasizes that records should be kept for the appropriate length of time and that access should be controlled to prevent unauthorized disclosure of sensitive information. It also touches upon the ethical implications of data collection and storage, particularly in the context of surveillance and the protection of individual rights.

5. The fifth part of the document concludes by summarizing the key points and reiterating the importance of record-keeping. It states that effective record-keeping is not just a technical task but a fundamental aspect of good governance and organizational management. The text encourages organizations to regularly review and update their record-keeping practices to stay current with technological advancements and legal requirements.

पंचवर्षीय जनपद कल्याणी योजना

वर्ष १—साहित्य, कविता, लोकगीत, कहानी आदि जनपदीय साहित्य के विविध अङ्गों की खोज और संग्रह । वैज्ञानिक पद्धति से उनका प्रकाशन और सम्पादन ।

वर्ष २—भाषा-विज्ञान की दृष्टि से जनपदीय भाषा का सामोपांग अध्ययन—ग्रन्थों, उच्चारण और ध्वनि-विज्ञान, शब्दकोष, प्रत्यय, धातुपाठ, मुहावरे, कहावत और गाना प्रकार के गारिभाषिक शब्दों का संग्रह और आवश्यकतानुसार सचित्र सम्पादन ।

वर्ष ३—स्थानीय भूगोल, स्थानों के नाम की व्युत्पत्ति और उनका इतिहास । स्थानीय पुरातत्त्व और शिल्प का अध्ययन ।

वर्ष ४—पृथ्वी के भौतिक रूप का समग्र परिचय प्राप्त करना—अर्थात् वृक्ष वनस्पति, मिट्टी, पत्थर, खनिज, पशु-पक्षी, धान्य, कृषि, उद्योग-धन्धों का अध्ययन ।

वर्ष ५—जनपद के निवासी-जनों का सम्पूर्ण परिचय—अर्थात् मनुष्यों की जातियों, लोक का रहन-सहन, धर्म-विचारा और रीति-रिवाज, नृत्य-गीत और आमोद-प्रमोद, पर्व-उत्सव, मेले, खान-पान, स्वभाव के गुण-दोष, चरित्र की विशेषताएँ, इन सबकी बारीक छानबीन और पूरी जानकारी प्राप्त करके ग्रन्थ रूप में प्रस्तुत करना ।

यह पञ्चवर्षीय योजना वर्षानुक्रम से पूरी की जा सकती है, अथवा एक साथ ही प्रत्येक क्षेत्र में कार्यक्रमियों की इच्छानुसार प्रारम्भ की जा सकती है । किन्तु यह आवश्यक है कि वार्षिक कार्य का विवरण प्रकाशित होता रहे । प्रत्येक जनपद अपने क्षेत्र के माभनों को एकत्र करके 'मधुकर', 'ब्रजभारती' और 'बान्धव' के ढग के पत्र प्रकाशित करती और अच्छा है । स्थानीय कार्यकर्त्तियों की सूची तैयार होनी चाहिए और कार्य के सम्पादन के लिए विविध समितियों का संगठन करना चाहिए । उदाहरणार्थ कुछ समितियों के नाम ये हैं—

(१) भाषा समिति—जनपदीय भाषा का अध्ययन, वैज्ञानिक खोज और कोष का निर्माण । धातु पाठ और पारिभाषिक शब्दों का संग्रह इसी के अन्तर्गत होगा ।

(२) भूगोल या देश-दर्शन समिति—भूमि का आँखों देखा भौगोलिक वर्णन तैयार करना । स्थानों के प्राचीन नामों की पहिचान ; नदियों के सामोपांग वर्णन तैयार करना ।

(३) पशु-पक्षी-समिति—अपने प्रदेश के सत्वों की पूरी जाँच-पड़ताल करना इस समिति का कार्य होना चाहिए । इस विषय में लोगों की जानकारी से जांच सजाना, नामों की सूचियाँ तैयार करना, अग्रेजी में प्रकाशित पुस्तकों से नामों का मेल मिलाना आदि

विषयो का अध्ययन के अन्तर्गत माना जाहिग ।

(४) वृक्ष-वनरगति-सम्मिति—पेड़, पाश, मदी प्रती, फूल-फल मूल मयका विस्तृत संग्रह तयार करना ।

(५) ग्राम-सात-सम्मिति—लोक-गीत, कथा कहानी आदि के संग्रह का कार्य ।

(६) जन विज्ञान-सम्मिति—विभिन्न जातियो आर तर्णों म लोगों के आचार-विचार और रीति-रिवाजो का अध्ययन ।

(७) इतिहास-पुरातत्व-सम्मिति—प्राचीन इतिहास और पुरातत्व की सागशी को छानवीन, उमता अध्ययन, संग्रह और प्रकोशन । पुरातत्व सम्बन्धी खुदाई का भी प्रवन्ध करना ।

(८) कृषि-उद्योग-सम्मिति—जनता के कृषि-विज्ञान, उद्योग-धर्मो और खनिज पदार्थो का अध्ययन ।

इस प्रकार साहित्यिक दृष्टिकोण को प्रधानता देते हुए, अपने लोक का रुचि के साथ एक सर्वाङ्गपूर्ण अध्ययन प्रस्तुत करना इस योजना का उद्देश्य है ।

—डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल

मातृभाषाओं के जनपदों की सूची

भाषा	जनपद	राजधानी
हिन्दकी	पश्चिमी पञ्जाब	रावलपिण्डी
मध्य-पञ्जाबी	मध्य-पञ्जाब	लाहौर
पूर्वीय-पञ्जाबी	पूर्वी-पञ्जाब	ताधियाना
गिन्धी	सिन्ध	कराची
सन्तानी	मुल्तान	मुल्तान
गढ़मीरी	काश्मीर	श्रीनगर
पश्चिमी गढ़ानी	त्रिगर्त	काँगडा
हारयाणी	हरयाणा	दिल्ली
भारवाली	मारवाड़	जोधपुर
बेराठी	विराट	जयपुर
मेवाड़ी	मेवाड़	उदयपुर
मालवी	मालवा	उज्जैन
बन्देली	बुन्देलखण्ड	भोँसी
ब्रज	गूरसेन	आगरा
बगौरवी	कुरु	मेरठ
पञ्चाली	रुहेलखण्ड	वरेली
गढ़वाली	गढ़वाल	श्रीनगर
कूर्माचली	कूर्माचल	शल्मोडा
कौसली	कौसल (अवध)	लखनऊ
वात्सी	वत्स	प्रयाग
वेदिवा	चेदि	जबलपुर
बघेली	बघेलखण्ड	रीवा
छत्तीसी	छत्तीसगढ़	बिलासपुर
काशिका	काशी	बनारस
मलिका	मल्ल	छपरा
बिजिका	बिजौ	मुजफ्फरपुर

३१६

साहित्य की सगरयाएँ

मेथिली
अर्द्ध का
सापथी
सन्थाली

विदेह (तिहुँत)
अर्द्ध
मगध
सन्थाल परगना

दरभंगा
भागलपुर
पटना
जसीडीय
—राहुल सांकृत्यायन

संयुक्त प्रान्तीय प्रगतिशील लेखक संघ की कौंसिल का प्रस्ताव

(श्री शिवदानसिंह चौहान की रिपोर्ट पर बहस के उपरान्त कौंसिल का यह मत हुआ कि 'जनपदीय भाषाओं का प्रश्न' बहुत व्यापक है और एक ही बैठक में श्री चौहान की रिपोर्ट के सब अङ्गों पर सम्यक् विचार करके कोई अन्तिम निर्णय करना असम्भव है, अतः अभी इस प्रश्न का और अध्ययन किया जाना चाहिए। अतः कौंसिल ने श्री चौहान के मूल प्रस्ताव को संशोधन करके निम्न रूप में स्वीकार किया।)

कौंसिल की यह कौंसिल हिन्दी-भाषी क्षेत्रों, विशेषकर राजस्थान, मध्य प्रदेश, छत्तीसगढ़ और ब्रजभाषा क्षेत्रों में जनपद आन्दोलन के संचालन का प्रयत्न करती है कि यह आन्दोलन इन प्रदेशों में रहने वाली जनता की इस प्रकार की आवश्यकता है कि उनकी मानवभाषा और संस्कृति का भी स्वतन्त्र, सम्पूर्ण तथा स्वस्थ विकास हो।

कौंसिल को यह देखकर दुःख हुआ है कि अखिल भारतीय हिन्दी साहित्य-सम्मेलन के जयपुर अधिवेशन ने इस आन्दोलन को अवाञ्छनीय और हानिकारक बतलाया है। इस कौंसिल का विचार है कि इस आन्दोलन का विरोध करने वाली संस्थाओं तथा व्यक्तियों का यह आशंका है कि विभिन्न भाषाओं और संस्कृतियों का विकास समस्त भारतवर्ष के लिए एक राष्ट्रभाषा बनाने के मार्ग में व्याघात उपस्थित करेगा। इस आशंका में पड़कर हमें इस अत्यन्त महत्वपूर्ण समस्या से विहित आधारभूत प्रश्नों को आँख से ओझल न कर देना चाहिए।

इस कौंसिल का निश्चित मत है कि जनपदीय भाषाओं के स्वतन्त्र विकास से इन प्रदेशों की स्वतन्त्र संस्कृतियों और गिञी विशेषताओं का समुचित प्रस्फुटन होगा। इसके साथ-ही-साथ जनपदीय भाषाओं के विकास से जन-शिक्षा के कार्य में सहायता मिलेगी और देश के सबसे पिछड़े हुए, विस्मृत कोनों में भी जन-साहित्य के विकास को अप्रत्याशित बल मिलेगा।

इस कौंसिल का यह मत है कि ऐतिहासिक रूप से देखने पर जनपद आन्दोलन हमारी बढ़ती हुई राष्ट्रीय चेतना का परिणाम ही सिद्ध होता है। यह चेतना विभिन्न प्रदेशों की जनता की इस प्रजातान्त्रिक भावना के रूप में अभिव्यक्ति पा रही है कि उसे अपनी भाषा और संस्कृति की रक्षा और विकास का अधिकार मिले।

अतः यह कौंसिल इस आन्दोलन के सम्बन्ध में उदात्त गये सन्देशों को तत्सोचित

नहीं समझती। यह समझती है कि हम सबको इस आन्दोलन से उठने वाली मौलिक समस्याओं का गम्भीर अध्ययन करना चाहिए। इस अध्ययन से यह लाभ होगा कि हम इस आन्दोलन का कुछ लोगों के विरोध की प्रतिक्रिया-स्वरूप अस्वस्थ विच्छेदमूलक धारा में प्रवाहित होने से बचाते हुए उसे रचनात्मक दिशा में लेजा सकेंगे।

अतः यह कौंसिल सभी हिन्दी और उर्दू लेखकों से अनुरोध करती है कि वे इस समस्या का गम्भीरतापूर्वक अध्ययन करें और जनपद आन्दोलन के समुचित विकास में सहायक हों।

—प्रस्तावक : शिवदानसिंह चौहान

—अनुमोदक : डॉ० रामबिलास शर्मा

